

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE CONCEPT D'IMITATION EN SOCIOLOGIE :
DE LA REPRODUCTION À LA CRÉATION DU SUJET SOCIAL

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
MARIE-LAURENCE BORDELEAU-PAYER

JUIN 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Un grand merci à mon directeur, Jean-François Côté, pour son précieux accompagnement tout au long de mon parcours doctoral, de même que dans les moments où d'autres préoccupations venaient recouvrir celles liées essentiellement à la thèse.

Un sincère merci à ma famille, celle en amont et celle en aval, qui m'apporte réconfort au quotidien et me permet de goûter au doux et fragile équilibre du bonheur.

Et enfin un dernier, mais non moins senti, merci au département de sociologie, à la faculté des sciences humaines et au Conseil de recherche en sciences humaines pour leur généreux support financier sans lequel je n'aurais pas été en mesure de mener cette recherche.

TABLES DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
MIMÉSIS ET IMITATION : UNE QUESTION DE MÉTHODE?	11
1.1. Imitation et « progrès » scientifique	12
1.2. Ancrage sociologique du concept d'imitation	27
1.3. Considérations méthodologiques et hypothèse	48
CHAPITRE II	
IMITATION ET SUBJECTIVITÉ : DE LA QUÊTE DE RECONNAISSANCE.....	57
2.1. Hegel et le désir de reconnaissance	58
2.2. Honneth et la lutte pour la reconnaissance	68
2.3. Mead et le symbole de la reconnaissance	87
2.4. L'imitation et la conscience comme miroir	101
2.5. Reconnaissabilité et conditions de possibilité	110
2.6. Du lien intime entre reconnaissance et imitation	119
CHAPITRE III	
IMITATION ET NARCISSISME: DE L'IDÉAL DU MOI À L'HABITUDE.....	122
3.1. Quête de reconnaissance et narcissisme	124
3.2. Narcissisme et construction identitaire	148
3.3. Identification et imitation régressive	159
3.4. Incarnation de l'imitation dans une seconde nature.....	167

CHAPITRE IV	
IMITATION ET PLASTICITÉ : VERS UNE ESTHÉTIQUE DE LA VARIANCE.....	181
4.1. La (re)connaissance de l'Idéal par l'art	184
4.2. De la formation de soi à l'« artialisation de soi »	201
4.3. De la nature créatrice de la réception	212
4.4. Le modèle exemplaire de la figuration de soi.....	221
4.5. La logique esthétique de la variance.....	228
CHAPITRE V	
IMITATION ET CONCEPT : DU RAPPORT ENTRE LA PENSÉE ET LE MOT	235
5.1. Le langage chez Hegel.....	239
5.2. Du langage à la pensée et <i>vice-versa</i>	253
5.3. Symbole et « imitation différée »	262
5.4. La pensée dialogiquement construite.....	272
5.5. Idéologie et concepts scientifiques	280
CONCLUSION.....	295
BIBLIOGRAPHIE	303

RÉSUMÉ

Cette thèse présente une étude du concept et du phénomène d'imitation, tels qu'ils prennent corps dans la société contemporaine. Parmi les diverses significations comprises dans la notion d'imitation, celle-ci est envisagée ici suivant une définition restreinte, soit en termes de médiation par laquelle le sujet réfléchit l'autre. En ce sens, elle est abordée par le biais du rapport étroit qu'elle entretient avec la relation spéculaire, ou en d'autres mots, avec la dialectique de l'identité et de la différence. Au moyen de cette approche, l'accent est mis sur le caractère symbolique de l'imitation, c'est-à-dire sur sa fonction « médiatisante » et de surcroît, sur le fait qu'elle est engagée dans la réitération du *sens* plutôt que de la chose en soi. Cette manière de concevoir l'imitation permet de révéler son rôle fondamental dans la formation de soi, de même que dans la reproduction des normes, mœurs et coutumes. C'est à l'aune de cette perspective que la médiation imitative est étudiée en tant que modalité de façonnement individuel par laquelle l'horizon significatif d'une société est réfléchi au sein de la particularité, et objectivé dans un conformisme social. Or, étant donné que le contexte politique de démocratie de masse valorise l'affirmation d'une distinction individuelle au sein du modèle dominant, le conformisme se présente désormais davantage sous la forme d'un « conformisme de la différence ». C'est donc en regard de cette réalité que j'examine les manifestations phénoménales de l'imitation, en considérant la manière dont le conformisme de la différence s'incarne dans la société d'aujourd'hui. Ainsi, j'observe comment l'imitation, comme mode à la fois de reproduction et de différenciation sociales, se décline sur les plans politique, éthique, esthétique, psychologique et philosophique. Pour ce faire, je prends appui sur une méthode au carrefour de l'herméneutique et de la dialectique, et c'est au moyen de celle-ci que je situe historiquement mon interprétation en appréhendant la transformation continue du procès mimétique. Cette orientation repose en grande partie sur la démarche proposée par la philosophie hégélienne, bien qu'elle soit également approfondie par d'autres contributions majeures, dont celles de Catherine Malabou, George Herbert Mead, Axel Honneth et Pierre Legendre. Afin d'affirmer toute la pertinence d'une approche sociologique pour penser l'imitation, je montre en fait comment cette dernière est toujours à saisir dans le cours empirique de la vie sociale – *significant*.

Mots clés : Imitation ; ordre symbolique ; formation de soi ; conformisme social ; dialectique identité-altérité ; rapport spéculaire

Les animaux vivent en paix avec eux-mêmes et avec les choses qui les entourent, mais la nature spirituelle de l'homme suscite l'ambiguïté et le déchirement, dans les contradictions desquels il se débat.

– G. W. F. Hegel, *Esthétique*.

INTRODUCTION

Le rapport entre la copie et le modèle, traditionnellement approché par le biais du concept d'*imitation*, se situe au cœur des divers champs théoriques qui ont façonné l'histoire de la pensée occidentale. De fait, depuis les écrits de Platon et d'Aristote, le concept d'imitation a joué un rôle fondamental dans la manière dont sont réfléchies la représentation artistique, la réitération des idées, de même que la reproduction des modes d'être et de faire, et ce, à travers différentes disciplines dont la philosophie, l'histoire de l'art, les études littéraires, la psychologie et l'esthétique, pour ne nommer que celles-ci.¹ Le concept d'imitation en particulier, et sa thématique en général, s'inscrivent en ce sens dans des horizons conceptuels variés qui datent de l'Antiquité. Des théories plus récentes ont par ailleurs repris et étendu le concept, de façon à frayer de nouveaux chemins pour penser ce dernier en lien avec la constitution identitaire. Des théoriciens de l'identité et de la culture, tels Baudrillard, Bourdieu, Butler, Caillois, Girard, etc., ont effectivement envisagé l'imitation en fonction de son rôle dans le façonnement de l'identité individuelle et de son rapport à l'altérité. De manière encore plus récente, l'imitation a fait l'objet d'un vif intérêt de la part des tenants d'une approche neurocognitiviste, lesquels stipulent *grosso modo* que la reproduction de l'autre repose sur une

¹ J'emploie le terme *imitation*, mais ce dernier englobe celui de *mimésis* dont le sens est généralement restreint à la reproduction des aspects sensibles de la réalité par un procédé artistique.

faculté imitative innée issue d'une cognition sociale.² Or, ce contexte de compréhension « multiple » fait en sorte que la notion d'imitation renvoie à des registres de sens qui relèvent d'orientations théoriques parfois irréconciliables, ce qui participe certes à créer une polysémie, mais surtout un flou sémantique autour du concept. Il en résulte que le vocable « imitation » est fréquemment utilisé comme un mot parapluie, abritant des concepts tels que représentation, reproduction sociale, simulation, conformisme, contagion, etc., et il s'ensuit qu'il est souvent difficile de circonscrire de quoi il est réellement question lorsque celui-ci est évoqué. Afin de participer à remédier à cette ambiguïté définitoire, il serait sans doute utile de travailler à retracer les différents contextes d'usage et d'occurrence du concept à travers une histoire des idées contemporaines, d'en identifier les « zones » communes pour enfin en dégager une définition unitaire ; mais non seulement un tel projet semble très ambitieux, il s'éloigne de l'étude que je souhaite mener ici. Car en effet, ce que je propose d'examiner dans ce qui suit se situe clairement dans le cadre d'une analyse conceptuelle de l'imitation, mais à l'intérieur de frontières bien délimitées au moyen desquelles je resserre le propos sur l'imitation, en abordant celle-ci en termes de médiation par laquelle le sujet réfléchit l'autre. Ce rapport spéculaire à l'œuvre entre le « même » et le « différent », entre le « je » et le « nous », me paraît assurément requérir d'être appréhendé à l'aune de l'éclairage qu'offre le concept d'imitation.

Ainsi, dans l'intention d'éviter certains glissements de sens, je précise d'ores et déjà la signification que j'accorde à l'imitation en fonction d'éléments qui relèvent d'un choix relativement arbitraire. En considérant l'imitation comme médiation entre l'identité et l'altérité, je souhaite avant tout mettre l'accent sur sa nature symbolique, de façon à mettre en évidence son caractère intentionnel (bien que parfois inconscient) et par conséquent, à affirmer le fait qu'elle n'agit jamais au simple niveau du réflexe. J'entends donc par « imitation », un rapport complexe, imprégné des contradictions humaines, par lequel la construction d'une identité singulière se négocie dans un jeu de miroir avec l'ordre symbolique d'une société incarné dans un nombre infini de modèles. Suivant cette perspective, l'imitation humaine ne se réduit pas à la reproduction du semblable : elle suppose plutôt la réitération du *sens* d'une action, d'un mode d'être, d'une tendance, d'un geste ou d'une apparence et se présente

² MELTZOFF, Andrew et Wolfgang PRINZ, 2002, *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, Cambridge, Cambridge University Press.

davantage comme un moyen que comme une finalité. À cet égard, l'imitation est à considérer suivant la relation proximale qu'elle entretient avec le conformisme social, puisque c'est précisément sous cette forme qu'elle agit comme « véhicule » de socialisation et qu'elle prend corps au sein de la société. En d'autres termes, l'imitation constitue une modalité d'accès à la conformité des desseins, des désirs et des croyances inscrits dans un ordre symbolique par lequel le sujet est socialisé et accède à la reconnaissance d'autrui. En affirmant cela, je ne cherche pas à séparer l'imitation matérielle de l'imitation idéale, puisqu'elles me paraissent toutes deux relever d'un seul et même mouvement, à savoir celui de la reproduction d'un sens qui est saisissable parce qu'*incarné*. Par ailleurs, la signification que j'attribue à l'imitation n'implique jamais une réitération à l'identique, en raison du fait qu'à l'intérieur de la répétition, de la différence émerge toujours, de sorte que la reprise imitative doit être comprise conformément à la variante qu'elle fait advenir, c'est-à-dire selon une interprétation particulière et active du modèle.³ Par cette conception, je souhaite m'éloigner d'un certain jugement de valeurs qui a teinté la trajectoire de l'imitation en la réduisant à une reproduction passive, voire aliénante : sa conceptualisation platonicienne l'a restreinte à une contrefaçon, et cette dépréciation semble encore aujourd'hui porter ombrage à sa « réputation ».⁴ C'est dans cette optique que l'examen à venir cherche à saisir le mouvement significatif, vivant et dynamique au sein duquel l'imitation advient, se développe et se transforme.

Ceci dit, appréhender le jeu de miroir entre le monde intérieur et le monde extérieur nécessite de considérer le lieu depuis lequel la spécularité se donne à voir, ou pour le dire autrement, cela suppose de tenir compte de l'espace-temps dans lequel l'imitation s'inscrit. Pour ce faire, il convient, dans un premier temps, de reconnaître que l'imitation est culturelle et donc qu'elle est toujours historiquement située, et dans un deuxième temps, de saisir le contexte et les circonstances les plus enclines à influencer sa mise en forme. Ainsi, si l'approche « culturelle » et l'approche « naturelle » renvoient à deux manières *a priori* irréconciliables de considérer le

³ Je reprends l'idée aristotélicienne qui reconnaît un dynamisme créateur à l'imitation, de manière à concevoir cette dernière comme une reproduction active plutôt que passive.

⁴ Platon dénonce l'illusion générée par l'imitation : il blâme l'éloignement de la vérité que l'art mimétique produit. Il perçoit l'illusion produite par la représentation mimétique dans l'art et la littérature comme aliénante, inauthentique et trompeuse, puisqu'il soutient que cette dernière ne fait que reproduire une apparence sans atteindre la vérité, l'Idée.

rôle de l'imitation, j'aimerais dans ce qui suit montrer comment l'imitation, au-delà d'un débat sur les dispositions physiologiques humaines, constitue un mode d'apparaître à soi et à l'autre dans un espace-temps historiquement construit, de sorte que son rôle dans le développement identitaire (forcément ancré dans un substrat biologique) doit être envisagé en considérant le *sens* qu'elle véhicule, de même que le contexte dans lequel elle prend forme.

Dès lors, c'est par le biais d'une prise en considération du contexte social et sociétal objectivé dans les normes, les institutions, les mœurs et les coutumes que l'intérêt d'une lecture sociologique de l'imitation se laisse pleinement saisir. Car c'est au moyen d'une attention portée à la conjoncture socio-historique que l'imitation révèle son caractère situé, soit le fait qu'elle n'est jamais neutre dans la vision du monde qu'elle exprime. Mais si l'imitation exhibe l'ordre social dans lequel elle prend forme, cela fait montre du même coup que cet ordre, qu'il soit conçu en termes de système symbolique, d'horizon significatif structurant ou d'Autre, *précède* l'imitation. Afin d'envisager cette réalité *préexistant* le sujet imitant, le concept typiquement hégélien de *Zeitgeist* offre un éclairage intéressant, puisqu'il permet d'appréhender l'esprit objectif dans son mouvement historique et suivant son réfléchissement au sein de l'esprit subjectif. En effet, le *Zeitgeist*, qui peut être traduit en termes d'« esprit du temps », participe à historiciser la construction mutuelle entre le monde intérieur et le monde extérieur conformément au mouvement dialectique qui fait advenir la transformation continue du monde dans laquelle tout un chacun s'inscrit et progresse. Si Hegel, à ma connaissance, n'apporte pas une définition précise de ce qu'il entend par l'esprit du temps, Hans-Georg Gadamer a, quant à lui, bien résumé la signification de cette notion qui traverse toute l'œuvre du grand philosophe de Berlin : « ... l'esprit d'un peuple, ou l'esprit d'un temps, ou encore l'esprit d'une époque : c'est une réalité qui porte tout le monde en se déployant mais n'existe de façon consciente en aucun individu, pas plus qu'elle n'est connue non plus de façon adéquate par aucun.⁵ » C'est dans cette perspective, c'est-à-dire en appréciant une réalité sociale qui précède, accompagne et suit le sujet, parfois consciemment et généralement

⁵ GADAMER, Hans-Georg, 1992, *L'actualité du beau* (trad. de E. Poulain), Aix-en-Provence, Éditions ALINEA, p. 133.

inconsciemment, qu'il me semble pertinent d'aborder l'imitation en tant que médiation symbolique réfléchissante et structurante.⁶

Afin de réaliser cette entreprise analytique, l'apport hégélien, qui comprend le concept d'esprit du temps, mais qui ne s'y réduit aucunement, me paraît des plus porteurs. Hegel se présente véritablement comme un philosophe de la société avec qui il est possible d'aborder la vie de l'esprit en tant que réalisation sociale ancrée dans son époque, parce que l'esprit hégélien n'est pas un esprit hors du temps auquel certaines critiques de l'idéalisme l'ont souvent réduit, mais un pôle constitutif du syllogisme qui articule le particulier dans son rapport à l'universel. Enfin, je n'entre pas maintenant dans le détail de l'articulation du système hégélien et de sa grande pertinence pour penser le sujet contemporain, sinon pour mentionner que la pensée hégélienne constitue une « incontournable référence » (je reprends ici les termes de Charles Taylor) pour réfléchir la société, le conformisme qui s'y déploie, de même que l'identité (post)moderne. Et c'est à ce titre que la théorie hégélienne servira à la fois d'ancrage et de tremplin à l'étude proposée.

Suivant cette approche sociologique et considérant le contexte actuel dans le cadre duquel se déploie le façonnement de soi, et qui peut être caractérisé par une quête de distinction « superlative » et une injonction à l'autoréalisation individuelle, il paraît adéquat de se pencher sur les répercussions de cette réalité sur la manière dont le particulier se conforme à l'universel d'aujourd'hui. De fait, dans le contexte sociétal démocratique de masse contemporain, le conformisme social paraît complexifié, en raison du fait que l'affirmation de sa différence est non seulement valorisée, mais stimulée, de sorte que la conformité semble prendre de nouvelles allures en se présentant toujours davantage sous la forme d'un conformisme de la différence. Et c'est sous cette forme actualisée de la définition de soi et du vivre-ensemble que j'interroge l'agir mimétique en examinant comment il articule la contradiction qui conjugue la quête de distinction individuelle avec le projet sociétal d'égalité. En ce sens, l'objectif de la thèse se

⁶ En qualifiant l'imitation en termes de médiation symbolique, je n'exclus pas sa composante imaginaire, cependant je conçois cette dernière en fonction de sa structuration symbolique, car tel que le souligne Cornelius Castoriadis : « ... l'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour s'« exprimer », ce qui va de soi, mais pour « exister », pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus. » CASTORIADIS, Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, p. 190.

résume dans les termes suivants, soit le désir de comprendre, à la lumière du temps présent, comment certains modes de pensée et d'agir sont reproduits individuellement et collectivement et par suite, comment ces réitérations mimétiques participent de la généralisation de ce que je qualifie de *conformisme de la différence*.

Pour mener à bien cette entreprise, je réitère que la théorie de Hegel, de même que la méthode qui lui est propre, constituent des assises fondamentales. L'approche dialectique, mais aussi herméneutique qui caractérisent sa pensée permettent en fait d'enraciner une conception de l'imitation comme procès de formation de soi fondé sur un rapport symbolique et plastique au monde. En prenant appui sur la prémisse suivante, à savoir que chez l'humain, une forme élémentaire de représentation symbolique est nécessaire afin qu'advienne l'imitation, il s'agit d'interpréter comment se déploie l'imitation en exposant son caractère processuel attaché à l'espace-temps changeant qui le structure. La méthode « herméneutico-dialectique » propre à la philosophie hégélienne sert d'assise à la façon dont j'aborde chacun des stades du développement individuel, de même que chacune des sphères de l'existence sociale au sein desquels le concept et le phénomène d'imitation se donnent à voir.⁷ Certainement, l'actualisation de certaines prémisses hégéliennes fait en sorte que le propos s'éloigne parfois du projet qui a animé sa pensée, mais la méthode de va-et-vient à travers un mouvement de « suppression-conservante » inhérent à toute sa démarche, oriente l'ensemble de la réflexion menée dans cette étude.

D'autre part, en abordant le rapport entre la copie et le modèle à l'égard du cours empirique de la vie sociale, les transformations sociales et sociétales sur lesquelles je m'attarde sont analysées de manière réflexive et non critique : elles sont approchées comme des manifestations porteuses de significations qu'il importe d'interpréter et de situer. Bien que certaines inspirations et orientations sont issues d'une perspective critique, l'analyse proposée ne se veut pas une participation à une théorie orientée vers l'émancipation, en ce sens qu'elle ne juge pas du bien ou du mal de la reproduction de certaines conventions et normes sociales ; elle cherche simplement à en comprendre la portée. En empruntant au domaine de la

⁷ Bien qu'il ne soit pas commun de qualifier l'entreprise hégélienne d'« herméneutico-dialectique », je montrerai dans ce qui suit comment sa démarche peut bel et bien être entendue en ces termes.

philosophie, de la sociologie, de la psychologie sociale et de la psychanalyse, cette contribution se veut interdisciplinaire et orientée vers la saisie d'un phénomène et d'un concept au-delà d'une appartenance à une « école » théorique. En fait, je ne cherche pas à rendre compte de la manière dont le concept d'imitation a été façonné conformément à ses différents ancrages disciplinaires ; j'ambitionne plutôt de participer à forger une conceptualisation sociologique de l'imitation en montrant comment celle-ci advient, mais aussi comment celle-ci constitue un outil pertinent pour appréhender le rapport entre le sujet et l'autre dans une perspective dialectique qui comprend un rapport interprétatif – significatif – au monde social. Car lorsqu'il est question d'étudier la manière dont le sujet entre en interaction significative avec son environnement et comprendre le sens d'un phénomène humain, en l'occurrence ici celui de l'imitation, non seulement l'interprétation s'impose, mais elle apparaît comme la seule « méthode » capable de situer le rôle fondamental de « la position du sujet » à même son objet tout en mettant en jeu, au moyen du dialogue, la compréhension préalable que le sujet possède de l'objet. C'est dans cette visée que j'examine autant le phénomène que le concept d'imitation et que j'utilise de manière éclectique divers auteurs, philosophes, sociologues, psychanalystes et théoriciens critiques ; leurs positions ne sont pas toutes compatibles les unes avec les autres, mais la mise en dialogue de leurs différentes approches paraît néanmoins féconde. Ainsi, le programme de recherche que je développe ne rend pas compte d'une recension exhaustive des différentes contributions autoriales qui ont participé à l'élaboration du concept d'imitation, car ces dernières se comptent par centaines. Mais puisque j'entends l'imitation dans un sens circonscrit, j'interpelle des contributions qui ont traité du concept selon l'orientation que je poursuis. Cela dit, cette manière de faire a pour conséquence de laisser de côté des auteurs qui peuvent *a priori* paraître « incontournables ». Toutefois, en dépit de ces omissions, parfois volontaires et d'autres fois involontaires, j'entre dans le grand dialogue en cours en tentant de localiser le point de vue depuis lequel j'accède à la compréhension, de façon à actualiser le sens et la signification que revêt la chose *en soi* et *pour soi*.

Enfin, je ne développe pas davantage sur les paramètres méthodologiques qui articulent la présente thèse, car ceux-ci feront l'objet d'une description plus étoffée au premier chapitre. Je me permets simplement d'ajouter que la méthodologie « herméneutico-dialectique » sur laquelle repose mon analyse se justifie par le désir de participer à déconstruire l'idée d'un pur

« je » ou d'une pure connaissance. C'est suivant ce dessein, qu'en filigrane de cette étude réside une critique du positivisme, lequel se fait toujours davantage passer pour la seule forme légitime de connaissance. Et c'est en réaction à cet « agacement » que je m'applique à éclairer les conditions situées d'advenir à soi et à l'autre, et par prolongement, à dénoncer l'illusion d'objectivité des conditions de laboratoire. Afin d'y parvenir, j'articule ma réflexion en prenant appui sur une interprétation de la façon dont se décline l'imitation sur le plan méthodologique, politique, éthique, esthétique, psychologique et philosophique ; au moyen de cette trajectoire, je cherche évidemment à montrer comment le concept d'imitation donne à voir notre condition présente (individuelle et collective), mais aussi à mettre en évidence comment cette réalité est saisissable parce que l'esprit humain façonne des concepts qui la médiatisent et la font advenir comme objet de connaissance.

Les différentes sphères d'apparaître du sujet que je viens d'évoquer (méthodologique, politique, éthique, esthétique, psychologique et philosophique), et qui constituent les portes d'entrée par lesquelles j'accède à l'imitation, servent également à structurer mon analyse. Autrement dit, les cinq chapitres qui composent la thèse renvoient tous respectivement aux champs mentionnés, à l'exception du dernier chapitre qui relie le psychologique au philosophique. De manière plus détaillée, le premier chapitre est consacré à une description du contexte méthodologique et disciplinaire qui prédomine actuellement dans l'étude de l'imitation. Cette orientation est par suite mise en relation avec la principale théorisation sociologique du concept d'imitation, soit celle proposée par Gabriel Tarde. L'analyse de celle-ci fait toutefois ressortir certaines limites qu'il importe de dépasser, et c'est au moyen d'une dialectisation de la dichotomie inné/acquis (nature/culture) que cela s'avère possible. Suivant cette approche, l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer est aussi convoquée afin de montrer comment l'imitation agit en tant que médiation à la fois réfléchie et réfléchissante. Au regard de ces considérations, une problématique et une hypothèse de lecture sont formulées ; ces dernières appellent en fait à interroger la relation intime qui unit l'imitation avec la quête de reconnaissance sociale.

Cette relation est subséquemment explorée dans le deuxième chapitre où le désir de reconnaissance intersubjective fait l'objet d'un examen en fonction du parcours du

développement de la conscience de soi, mais aussi en regard des conditions actuelles du façonnement de la subjectivité individuelle propre au contexte politique de démocratie de masse. C'est ici que la reconnaissance universelle de la qualité de « personne » à tous les membres de la société est mise en rapport avec le conformisme social, de même qu'avec sa déclinaison contemporaine dans ce que je nomme le conformisme de la différence. En prenant appui sur la perspective hégélienne et sur sa conception de la liberté humaine, c'est dans ces pages que je pose la nécessité d'éviter une confusion entre la nature et le concept, afin d'être en mesure de saisir le mouvement progressif du devenir au sein de l'espace politique et de l'ordre symbolique en général.

La quête de reconnaissance de la différence de chacun est ensuite analysée à la lumière du façonnement identitaire selon son ancrage au sein d'un éthos. Les mœurs et les coutumes sont alors abordées en considérant la logique qui articule la société civile, soit celle de la logique marchande actuelle. Dans ce troisième chapitre, c'est donc le jeu de miroir entre le modèle néolibéral et la subjectivité individuelle qui est observé, et celui-ci révèle un être narcissique formé par un contexte qui valorise la distinction au sein de l'espace marchand, et qui, de surcroît, fait de cet être un citoyen-consommateur régi par des habitudes de consommation. Le mécanisme des habitudes est dès lors exploré afin d'identifier comment l'esprit objectif incarné dans la culture consumériste façonne un individu dont la quête de reconnaissance infinie se traduit par un agir mimétique au sein de l'espace marchand et à travers la création de variantes imitatives qui, à défaut d'affaiblir le modèle dominant, l'alimentent.

Les pratiques imitatives singulières sont par la suite envisagées en tenant compte d'une tendance générale qui se traduit par l'esthétisation du monde. Dans ce contexte, la vocation identitaire de l'art, de même que la fusion des pratiques artistiques avec des activités quotidiennes banales, se présentent comme intrinsèquement liées au façonnement de tout un chacun et aux procédures d'« artialisation » contemporaines qui s'y rattachent. Ainsi, dans ce quatrième chapitre, je cherche à montrer comment l'imitation des normes esthétiques figurée dans la « création » d'un soi unique est à penser en lien avec un imaginaire symboliquement structuré par le modèle dominant, lequel oriente les dispositions particulières du public et agit comme guide « exemplaire ». Ce modèle est en outre apprécié par l'étude de la généralisation

des procédures d'« artialisation » (de soi) à laquelle il laisse place et d'où émerge une (con)fusion entre l'apparence et le concept.

Finalement, le dernier chapitre se penche autant sur le préalable aux différentes sphères d'apparaître mentionnées que sur le niveau supérieur à partir duquel les divers modes d'être et de faire peuvent être intégrés dans un savoir humain, c'est-à-dire le projet du faire-science. En examinant le rapport entre le mot, le concept et le développement de la pensée, c'est la « nature » fondamentalement sociale de la psyché qui se révèle, de manière à poser l'union entre la nature et la culture en fonction de la présupposition à toute compréhension et toute explication, soit le langage. C'est donc en appréhendant ce « non-sensible sensible » qu'est le langage que je m'applique à rendre compte des conditions au moyen desquelles le savoir acquiert sa propre possibilité de validité et, du coup, à montrer comment cette dernière est attachée à une réitération performative, c'est-à-dire à une imitation « active ». C'est par cette analyse qu'il est enfin possible d'envisager comment l'imitation est telle en fonction de la manière dont elle est comprise et conceptualisée conformément à une méthode qui considère le rapport au monde *significativement*.

En somme, il est ici proposé l'état d'avancement d'une réflexion certes incomplète, puisque toujours en développement, mais dont le stade actuel est en quelque sorte abouti, en ce sens qu'il me semble avoir répondu à l'objectif que je m'étais fixé, à savoir celui de contribuer à une conceptualisation sociologique de l'imitation et d'en illustrer les manifestations au sein de la société contemporaine à l'aune d'une conception dialectique et herméneutique de la constitution du sujet (individuel et collectif).

CHAPITRE I

MIMÉSIS ET IMITATION : UNE QUESTION DE MÉTHODE?

Dans ce premier chapitre, je me pencherai d'abord sur le contexte scientifique au sein duquel l'étude du concept d'imitation s'inscrit, en m'attardant à la place de choix qu'occupe actuellement la perspective neuroscientifique dans la compréhension dominante de l'agir mimétique. En prenant appui sur la présentation de cette orientation théorique, je tenterai de circonscrire les apports, mais surtout les limites de cette approche en soulignant la principale déficience dont elle est porteuse, à savoir l'absence de considération à l'égard de l'univers de sens dans lequel l'imitation humaine prend corps et se donne à voir, de même qu'à l'endroit du rapport d'objectivation qui lui donne forme sur le plan scientifique. Afin de palier à cette défaillance fondamentale, d'ancrer l'étude de l'imitation dans une perspective sociologique et d'en montrer la pertinence, je poursuivrai cette mise en contexte en m'attardant à la contribution du sociologue Gabriel Tarde. Il sera alors possible d'observer comment la conceptualisation de l'imitation qu'il propose constitue un premier pas dans la direction de la révélation du jeu de miroir, du rapport spéculaire, à l'origine du façonnement de la subjectivité individuelle suivant son enracinement dans le monde social. Cependant, en raison d'une forme d'essentialisme persistant et d'un manque d'attention accordée aux institutions constitutives de la société au sein des écrits du sociologue, je proposerai de retenir certains éléments de sa réflexion, mais de les actualiser à la lumière d'une méthodologie qui prend en compte le contexte historico-culturel dans la façon de concevoir la construction mutuelle entre l'individu et la société. Le choix méthodologique que je défendrai afin d'envisager ce rapport réflexif se traduira par une approche « herméutico-dialectique », laquelle me permettra d'explicitier

mon parti pris, à savoir qu'une forme de représentation symbolique élémentaire est nécessaire pour que l'imitation advienne et qu'elle puisse être envisagée sur le plan significatif. C'est à partir de ce point de vue que je formulerai l'hypothèse sur laquelle je ferai reposer la motivation humaine sous-jacente à l'action imitative en fonction d'une relation indissociable avec la quête de reconnaissance sociale. Par suite, la présentation des implications de l'amalgame des approches dialectique et herméneutique sera l'occasion d'apporter un début d'éclairage au caractère « médiatisé » de l'expérience individuelle, de façon à montrer comment cette dernière prend toujours place dans un univers de sens qui la précède. Enfin, cette amorce de l'examen de l'imitation par l'intermédiaire de la question de la méthode cherchera à expliciter une démarche qui entend mettre au premier plan le rôle de la culture dans l'étude du façonnement de la subjectivité individuelle et ainsi révéler comment la constitution de la conscience de soi repose sur une structure réflexive – spéculaire – inhérente au procès mimétique.

1.1 Imitation et « progrès » scientifique

Si la nature culturelle de l'imitation en tant que médiation symbolique au moyen de laquelle le sujet se façonne semble aller de soi, elle a pourtant souvent été réduite à une propension naturelle (biologique) chez l'homme, et elle continue – j'oserais dire plus que jamais – à être « interprétée » dans cette perspective sous l'influence de découvertes scientifiques contemporaines, notamment dans le domaine des sciences cognitives, et plus particulièrement des neurosciences, où une naturalisation du social au profit du neuronal jouit d'un essor remarquable. Ces approches renvoient l'action, la perception et la relation spéculaire que l'imitation instaure à un processus cognitif issu d'influx nerveux et d'activités neuronales, de sorte que le processus mimétique apparaît tel un mécanisme physiologique indépendant de l'intériorisation d'une structure sociale – symbolique – selon ses spécificités historico-culturelles. De fait, les neurosciences, de même que la sociobiologie se sont grandement penchées ces dernières années sur la faculté imitative, et on assiste actuellement à un développement et une effervescence sans pareil pour l'étude du dispositif cognitif mimétique comme mode de communication et d'action. De manière plus précise, la découverte des

neurones miroirs⁸, l'étude de la reproduction « mimétique » des gènes⁹ et le développement du modèle computationnel des processus cognitifs dans le domaine de l'intelligence artificielle¹⁰ occupent aujourd'hui une place des plus importantes dans la compréhension commune de la « conscience humaine » et du comportement imitatif. En fait, ces approches, qui s'inscrivent dans le « tournant cognitiviste », cherchent à valoriser un certain déterminisme ontologique en s'appuyant sur l'idée d'une structure universelle de l'esprit humain qui fait fi de l'ancrage socio-historique du système symbolique (langage, institutions, normes, conventions, idéologies, etc.) qui orientent l'action cognitive et ce, de façon à omettre le fait que certaines relations se tissent sans faire appel aux solides chaînes de causalité. Cette perspective a non seulement pour conséquence de « réanimer » le débat scientifique qui oppose la nature à la culture, mais de participer à réduire l'homme à un être physico-chimique, de manière à occulter le rapport de symbolisation – continuellement à l'œuvre – au moyen duquel l'être humain devient conscient de lui-même, interagit avec autrui et acquiert une compréhension du monde qui l'entoure. En d'autres termes, et pour le dire avec Albert Ogien, l'entreprise de naturalisation menée par les sciences cognitives situe l'action humaine soit en deçà, soit au-

⁸ RIZZOLATTI, Giacomo et Corrado Sinigaglia, 2008, *Les neurones miroirs* (trad. de M. Raiola), Paris, Odile Jacob. Je reviendrai sur la spécificité de ces neurones de manière plus détaillée dans quelques lignes.

⁹ C'est Richard Dawkins qui est à l'origine de cette théorie de l'évolution centrée sur les gènes, laquelle a introduit le concept de « mème » au sein de la biologie, et a donné lieu à une discipline baptisée la mèmétique. Cette théorie propose que le mème est l'équivalent culturel du gène et qu'il repose sur une évolution socioculturelle selon une sélection naturelle médiatisée par l'imitation. La mèmétique soutient en fait que la vie mentale opère selon les mêmes principes évolutifs qui déterminent la vie physique. En ce sens, les mèmes sont la matérialisation de l'information et fabriquent des machines à comportement, de sorte que la propagation des idées est comprise selon le modèle évolutionniste darwinien. En somme, selon les mots de Dawkins, le mème est « an entity which is capable of being transmitted from one brain to another. »; DAWKINS, Richard, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, p. 210.

¹⁰ Un des pionniers dans le domaine de l'intelligence artificielle (IA) qui a contribué de manière significative au développement de la psychologie cognitive en termes de « machine pensante » et à sa reproduction « robotique » est sans aucun doute Marvin Minsky. Le modèle computationnel de l'esprit qu'il a développé constitue un apport important dans le champ des sciences cognitives. Plus précisément, celui-ci rend compte de l'esprit suivant la réalisation d'opérations accomplies par la manipulation de symboles doués d'auto-organisation. Cette approche prend appui sur une assimilation de l'esprit à des modalités d'interaction entre agents dont l'imitation technologique repose sur une compréhension des états intentionnels selon des propriétés causales. MINSKY, Marvin, 1986, *The Society of Mind*, New York, Simon and Shuster. Il n'est d'ailleurs pas anodin que le titre de cet ouvrage renvoie à une tendance selon laquelle tout peut être pensé comme une société dès lors qu'il s'agit d'interconnexions et d'interactions entre des éléments humains et/ou non-humains.

delà des interactions quotidiennes par l'intermédiaire desquelles un univers de sens émerge et au moyen duquel se réalise une appropriation subjective du monde :

Ce qui caractérise aujourd'hui le programme des sciences cognitives semble être un choix de méthode : pour expliquer l'humain, il faut ignorer tout ce qui fait l'humain dans l'espèce humaine, à savoir le rapport au monde et à autrui tel qu'il est actualisé par ces facultés spécifiquement humaines que sont le langage et le raisonnement. Il situe donc ses analyses soit au niveau infra-humain du fonctionnement moléculaire (les systèmes neuronaux, les gènes, les processus chimiques), soit au niveau supra-humain de l'évolution en se plaçant sur une échelle de temps qui ne compte qu'en centaines de milliers de millénaires et dans lequel les nécessités de la vie sociale qui ordonnent le quotidien ne seront jamais que des épiphénomènes qui ne méritent pas l'attention qu'on leur porte.¹¹

Parmi les différentes thèses évoquées, qui postulent le primat de la nature sur la culture, la découverte des neurones miroirs, comme catégories de neurones dont l'activité joue un rôle dans la cognition et la réalisation de l'action, a récemment permis d'éclairer les bases neuropsychologiques de divers types d'imitation, notamment l'activité neuronale en jeu lors de l'imitation de certains actes présents ou non dans le patrimoine moteur de l'observateur. Ces découvertes montrent, par l'observation du cerveau des macaques, que les neurones de celui qui observe ont une tendance naturelle à imiter ceux d'un congénère en action. En fait, ces observations, réalisées par l'équipe de Rizzolatti, mettent en lumière le fait qu'un circuit de neurones dits miroirs s'activent autant lors de la réalisation d'une action que devant l'observation de cette même action par d'autres primates.¹² Ce processus a été démontré au moyen de schémas et d'imageries magnétiques de la zone F5 du cortex prémoteur activée lors de la reproduction ou de l'observation d'une action, que celle-ci soit déjà présente dans le patrimoine moteur ou qu'elle repose sur un nouvel apprentissage.¹³ Ces découvertes affirment

¹¹ OGIEN, Albert, 2011, « Les sciences cognitives ne sont pas des sciences humaines », *SociologieS* [En ligne], Débats, Le naturalisme social, <http://sociologies.revues.org/3635>, p. 17.

¹² RIZZOLATTI, Giacomo et Corrado Sinigaglia, *op. cit.*

¹³ Au-delà de l'illusion de pure objectivité à laquelle prétend l'imagerie scientifique et que je dénoncerai plus bas, je me permets d'emblée de souligner que la localisation de l'activité cérébrale au moyen de l'imagerie comporte certaines limites, en ce sens qu'elle néglige de considérer la relation dynamique entre différentes zones cérébrales : « L'imagerie cérébrale nous montre aussi que l'hypothèse "localisationniste", selon laquelle chaque fonction cognitive est associée à une zone unique selon le mode "une aire = une fonction", doit être tempérée. La plupart des fonctions complexes font appel à de nombreuses aires en interactions. La spécialisation des fonctions n'étant pas contradictoire

identifier les fondements neuronaux de l'expérience intersubjective (d'abord chez les primates et désormais également chez les humains) en dépassant la dichotomie entre le système moteur et les systèmes sensoriels, tout en mettant en évidence le fait que la reconnaissance des intentions et des actions d'autrui peut relever du système moteur comme substrat neuronal primaire. Ainsi, différents mécanismes d'interaction sensori-moteurs, de même que l'entrelacement entre perception et action sont (soi-disant) éclairés par l'activation des neurones miroirs, de manière à « mettre en évidence » le fait qu'une *connaissance motrice de la signification* de l'action et de l'intention d'autrui résiderait dans la circuiterie neuronale : « L'activation des neurones miroirs engendrerait une "représentation motrices interne" de l'acte observé, dont dépendrait la possibilité d'apprendre par imitation.¹⁴ » Ces neurones joueraient donc un rôle central dans les capacités cognitives liées à la vie sociale, entre autres dans l'apprentissage par imitation et aussi dans le développement des facultés empathiques, celles-ci étant entendues au sens d'une prédisposition biologique à se mettre à la place d'autrui. En somme, les neurones miroirs expliqueraient le fait que nous comprenons autrui grâce à des facultés cognitives relevant d'un mimétisme automatique. Cette perspective renvoie alors à des principes innés par lesquels les modes de relation sociale sont balisés en fonction de ce que les sciences cognitives appellent la cognition sociale, soit une disposition génétiquement programmée qui oriente l'ordre culturel.¹⁵ Pour le dire autrement, le système des neurones miroirs expliquerait la compréhension que les individus ont d'autrui et de leurs intentions selon un déterminisme cognitif d'où émerge une connaissance motrice du sens commun et partagé.¹⁶

avec une polyvalence relative. » DORTIER, Jean-François (dir.), 2004, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Éditions sciences humaines, p. 331.

¹⁴ RIZZOLATTI, Giacomo et Corrado SINIGAGLIA, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵ Il faut souligner que les expériences au moyen desquelles l'équipe de Rizzolatti a identifié le système des neurones miroirs ont été réalisées sur des macaques dans des conditions contrôlées de laboratoire et ce, bien que les résultats aient été interprétés comme équivalents à ceux que l'on aurait recueillis dans un environnement où se déploie la vie spontanée de l'animal. Conséquemment et tel que le note à juste titre Freitag, « Cette prise de contrôle qui est la condition de la découverte représente aussi la limite de la validité des connaissances ainsi obtenues : elles permettent justement d'assujettir l'animal à un contrôle externe de son comportement, qui a valeur de conditionnement et d'assujettissement. » FREITAG, Michel, 2011 (1986), *Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, p. 126.

¹⁶ L'enthousiasme de la communauté scientifique à l'égard du potentiel heuristique de ces découvertes est pour le moins qu'on puisse dire péremptoire : « Mimetic scholars and imitation researchers are on the cutting edge of some of the most innovative breakthroughs in understanding our distinctive capacities for both incredible acts of empathy and compassion as well as mass antipathy and violence. »

Or, nonobstant les conditions contrôlées de laboratoire qui orientent une certaine lecture du réel, si l'on admet que les neurones miroirs indiquent adéquatement l'activité neuronale, il apparaît clairement qu'elles ne peuvent identifier ce qui la détermine sur le plan symbolique selon un processus complexe de représentation duquel émerge la compréhension de la signification de l'action de l'autre et ce, en raison du fait que cette dernière est toujours enracinée dans un contexte socio-historique. Ces études, qui s'inscrivent dans les prétentions hégémoniques des neurosciences convaincues de dresser le modèle le plus représentatif de l'agir humain, tombent en fait dans le piège futile qui cherche à surdéterminer l'inné au détriment de l'acquis, en offrant une perspective où le fonctionnement cérébral devient l'ultime matrice explicative.¹⁷ En montrant l'effet d'une action (significative) sur l'activité cérébrale, ces expérimentations permettent d'observer les modalités de réponse du cerveau (la configuration des circuits neuronaux) et non de comprendre les mécanismes d'interprétation et de traduction à l'œuvre sur le plan symbolique générés par l'esprit afin d'apporter une réponse « adaptée » au stimulus. Effectivement, en décrivant un comportement en pure réaction matérielle, c'est-à-dire comme phénomène physico-chimique, l'acte ne se présente plus comme un comportement social, mais plutôt comme un processus ou encore comme un fait biologique.¹⁸ Par l'assimilation de la réalité psychique à une réalité physico-chimique, soit par

GARRELS, Scott R., 2011, « Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives », *Mimesis and Science*, Michigan, Michigan State University Press, p. 4.

¹⁷ La dénonciation de ce « savoir situé » dans le domaine des sciences naturelles a fait l'objet d'une critique bien étayée par Donna Haraway. Dans son ouvrage, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, elle montre clairement les faiblesses de plusieurs études sur les primates qui ont servi de « miroirs » à l'élaboration de la connaissance que nous avons de l'humain, en soulignant les biais propres aux dimensions technique et idéologique des sciences biosociales fondées sur l'idéologie de l'objectivité. Elle y soutient que l'usage de la primatologie comme médiateur sert la reproduction des doctrines de la nature et de la culture : « La biologie se veut avant tout science de la forme visible, de la dissection de la forme visible, de l'acceptation de la construction de l'ordre visible. L'étude des primates non humains, la primatologie, est autant sources de révélations que d'illusions. Cela dépend de notre habilité à fabriquer les miroirs. » HARAWAY, Donna, 2009 (1991), *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (Trad. de O. Bonis), Paris, Actes Sud, p. 47. En fait, parler de nature humaine, selon Haraway, revient à parler de culture humaine, puisque ce sont nous qui fabriquons les miroirs à travers lesquels nous appréhendons une nature qui ne préexiste pas à la culture. C'est pourquoi elle propose une épistémologie qui appréhende la nature comme un système de production et de reproduction, comme une union entre le politique et le physiologique, desquels émergent la construction de la différence et la normalisation de la diversité.

¹⁸ À ce sujet, l'herméneutique historique de Wilhelm Dilthey a bien formulé les limites d'une compréhension de l'esprit selon sa corrélation à un soubassement biologique : « Il est visible que la structure de la configuration psychique a des similitudes avec la structure biologique. Mais si l'on se penche sur la nature de ces similitudes, on ne parvient qu'à de vagues analogies. » DILTHEY, Wilhelm,

la transformation d'un processus social en un processus du cerveau, cette approche ne permet pas de comprendre un phénomène social significatif qui prend la forme d'une imitation, laquelle ne peut réduite à une simple reproduction mécanique. Certes, l'agir mimétique est transformé en un phénomène observable au niveau du cerveau, mais la construction d'une représentation interne – significative – de l'activité d'un congénère ne se réduit pas à un processus matériel où la seule dimension prise en compte est la réaction physiologique au modèle.¹⁹ En enfermant le rapport imitatif dans le schéma binaire modèle-copie suivant un rapport causal génétiquement codé, la théorie des neurones miroirs fait abstraction du moteur de l'action humaine propre au « comme-un », c'est-à-dire le langage, les institutions, les normes et les mœurs qui structurent l'univers de sens dans lequel prennent corps la société, les individus et les interactions sociales. Les catégories de perception ne sont pas des catégories *a priori* enfermées dans une physiologie humaine, mais des catégories socio-historiquement constituées à l'intérieur d'un horizon symbolico-normatif enraciné dans un vivre-ensemble, car il n'existe manifestement pas de structure cognitive universelle dont le caractère est immuable. Forcément, considérer le cerveau plutôt que le psychisme permet d'éviter certains écueils méthodologiques posés par l'objectivation de données par définition subjectives, en raison du fait que le concept de « naturel » clôt en quelque sorte la démarche analytique en stabilisant les réponses de l'organisme et en évacuant le rôle de la fonction symbolique, selon sa nature plastique et donc continuellement changeante, comme médiation entre soi et l'autre. L'esprit, conformément à ses facultés pensantes et sensibles, se trouve alors naturalisé au profit d'une activité purement cognitive, laquelle procède d'une réalité radicalement autonome, c'est-à-dire indépendante des structures sociales, culturelles et historiques.²⁰ Il en résulte qu'en réduisant

GS 7, p. 23 cité in GENS, Jean-Claude, 2008, *Éléments pour une herméneutique de la nature*, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 154.

¹⁹ En restant confinées à un positivisme dominant, non seulement les neurosciences ne sont pas à même de rendre compte adéquatement de la manière dont la signification prend corps au sein de l'esprit, mais « les mécanismes cognitifs [qu'elles] mettent en lumière se situent à des niveaux d'organisation et de complexité de nature totalement différente de ceux auxquels émergent les phénomènes sociaux. » OGIEN, Albert, 2010, « Normativité sociale et normativité neuronale. La découverte des « neurones miroirs » et ses usages en sociologie », *Revue française de sociologie*, n° 4, vol. 51, pp. 667-691.

²⁰ Il faut néanmoins noter qu'en dépit de certaines théories émergentes qui participent d'une naturalisation de la cognition, certaines approches en neurosciences reconnaissent une structure épigénétique au développement cérébral. L'épigénèse, qui comprend une certaine *plasticité neuronale*, théorisée entre autres par Jean-Pierre Changeux, soutient une complexification progressive de l'humain du stade embryonnaire à l'âge adulte, de manière à considérer que l'accroissement de la complexité de l'organisation du cerveau dépendrait de modifications générées par l'expérience. Mais cette ouverture

la compréhension de l'autre à un processus mécanique et en considérant le cerveau comme lieu de la subjectivité individuelle, comme le fait « l'ensemble des thèses naturalistes [qui] repose sur l'hypothèse de l'existence d'invariants culturels qui s'expliqueraient par les contraintes cognitives propres au cerveau humain²¹ », la compréhension (neuro)scientifique du « comment » les états mentaux se forment dans la pensée demeure fragmentaire. C'est pourquoi la description du phénomène d'imitation en termes neurophysiologiques doit nécessairement être enrichie, voire précédée d'une description de la façon dont les facteurs socio-culturels agissent sur la manière dont le sujet crée et interprète la signification de l'action de l'autre, puisque cette dernière participe de la formation de sa subjectivité individuelle en fonction du rapport qu'il entretient avec son environnement. En fait, puisqu'il s'agit de comprendre l'autre, c'est-à-dire d'interpréter le sens de son action, la question imitative semble relever davantage d'une herméneutique de l'identité et de l'altérité que d'un examen du substrat biologique à partir duquel le rapport social s'édifie :

Ce qui fait le comportement social des hommes ne s'organise pas conformément à une maximisation de l'intérêt génétique de l'individu, c'est que les êtres humains ne se définissent pas, sur le plan social, par leurs qualités physiologiques, mais en termes d'attributs symboliques ; et un symbole consiste justement en une valeur dotée d'une signification [...] qui ne saurait être déterminée par les propriétés physiques de ce qu'il désigne.²²

Certes, l'observation du corrélat physique d'une action sociale peut être révélatrice, mais celle-ci prise isolément donne nécessairement lieu à une connaissance partielle, car il paraît

évolutive, qui réfute une conception de l'humain comme automate génétiquement déterminé et qui renvoie à une possibilité de connexions synaptiques incalculable selon le rapport que le sujet entretient avec son environnement, remet, tel que le note à juste titre Catherine Malabou, l'influence de la culture à l'avant-plan : « si l'on admet le rôle essentiel de l'environnement sur la formation et l'évolution des connexions neuronales, la limite entre biologie et culture, deuxième grand bouleversement scientifique de notre époque, devient extrêmement floue. [...] Les régulations épigénétiques du développement synaptique, qui inclut à la fois l'activité spontanée du réseau nerveux et l'interaction avec l'environnement proche et lointain, montrent que la culture est la conséquence de la plasticité synaptique des réseaux neuronaux. » MALABOU, Catherine, 2009, *La chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*, Paris, Hermann Éditeurs, p. 234.

²¹ LAHIRE, Bernard, 2008, « la nature du cognitif en question », in LAHIRE, Bernard et Claude ROSENTAL (dir.), *La cognition au prisme des sciences sociales*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. 90.

²² SAHLINS, Marshall, 1980 (1976), *Critique de la sociobiologie* (trad. de J.-F. Roberts), Paris, Éditions Gallimard, p. 119.

impossible, du moins selon une approche sociologique, de dissocier les facultés cognitives individuelles des formes de vie sociale, et en particulier du grand véhicule mimétique qu'est le langage, en affirmant que les structures cognitives ne sont pas tirées de l'expérience selon sa signification, laquelle va bien au-delà de son « ici et maintenant ».

En regard d'un dialogue entre une approche « physicaliste » et une perspective sociologique, il faut souligner que l'équipe de Rizzolatti a tenté, dans son ouvrage *Les neurones miroirs*, de jeter des ponts entre les sciences de la nature et les sciences de la culture, en faisant notamment intervenir la contribution de George Herbert Mead afin d'étayer la démonstration du caractère *naturellement* social de l'imitation selon l'idée d'un ajustement mutuel impliqué dans la « conversation par gestes ». Les neuroscientifiques se sont ressaisis du naturalisme social meadien pour défendre l'idée d'instincts « sociophysiologiques » au moyen desquels une relation d'interaction réciproque serait possible. Cette tentative de rapprochement est certes louable, cependant elle omet de prendre en considération le fait que chez Mead, le soi, qui est identifié comme tremplin à l'action individuelle, n'existe pas préalablement à la société. En ce sens, ce qui doit essentiellement être pris en considération pour comprendre l'approche meadienne réside dans le fait que la société (prise comme ensemble de médiations symboliques) est antérieure à l'individu et intrinsèque à son façonnement ; et le primat de la société sur l'esprit est démontré, entre autres par la conduite (les habitudes sociales), la coopération et la communication, bref par le processus social. Le développement du soi et de la conscience de soi se révèlent alors, selon Mead, par le biais de la dimension sociale de l'expérience humaine, en raison du fait qu'il existe un processus social d'expérience et de comportement à l'intérieur duquel tout humain se manifeste, et qui est la condition de son existence et de son développement tant sur le plan de l'esprit, du soi, que de la conscience de soi. Par conséquent, le rapport intersubjectif théorisé par Mead, lequel implique le processus mimétique, mobilise une dialectique propre au lien social, et cette dialectique est intimement liée avec le système symbolique, c'est-à-dire l'usage de symboles significatifs. À ce propos, le passage suivant rend bien compte de la pensée du sociologue ; il résume de surcroît la grande proximité que Mead entretient avec la conception hégélienne de la dialectique intersubjective : « Le principe fondamental dans l'organisation sociale est celui de la communication qui implique une participation en autrui. Cela requiert qu'autrui apparaissent en soi et que soi

s'identifie en autrui ; cela requiert que le soi accède à la conscience de soi par le détour d'autrui²³. » Le retour à soi sur lequel se fonde l'exercice auto-réflexif décrit par Mead, met bien en lumière la nécessité de comprendre l'autre pour en saisir les actions et intentions. Et cette compréhension est rendue possible par le langage, l'usage de symboles significatifs au moyen desquels le sujet confère un sens à l'action d'autrui.²⁴ Autrement dit, c'est par l'appropriation de symboles significatifs, comme condition d'accès à une représentation du monde, à un univers de sens, que le sujet développe sa propre capacité auto-reflexive et expressive. Ainsi, en abordant la question complexe de l'activité symbolique conformément à la fonction sociale qu'elle occupe au sein de la construction des représentations et des pratiques individuelles et collectives, la sociologie meadienne permet d'envisager le rôle que tient le processus mimétique dans l'ontogénèse de la subjectivité individuelle, de même que dans le processus de socialisation et ce, en dépassant une conception de l'imitation comme mode psychologique de la simple subjectivité privée.²⁵ Ces considérations à l'égard du rapport structurant de la rencontre originaire entre soi et autrui mettent en évidence la nature plurielle du singulier. Plus précisément, la pensée de Mead éclaire pourquoi la « conversation » est menée du point de vue d'Autrui généralisé (en tant que cristallisation des attitudes particulières d'autrui en une attitude unique et par l'intermédiaire de laquelle la société exerce son emprise sur l'individu) et pourquoi elle nécessite la conscience des individus, soit une conscience partagée des relations entre symboles et actes. Sa réflexion permet de penser et d'identifier les *a priori* de l'action humaine à même l'ordre symbolique, soit au sein des rapports significatifs et des normes sociétales qui transcendent et précèdent l'individu. Elle permet en outre d'observer comment la singularité de l'expression n'est jamais vraiment singulière ou particulièrement, c'est-à-dire comment elle se rattache toujours à un tout.

²³ MEAD, George H., 2006 (1934), *L'esprit, le soi et la société* (trad. de D. Cefai et L. Quéré), Paris, PUF, p. 304.

²⁴ La position de Mead au sujet du rôle de l'échange significatif dans l'advenir du sujet est de surcroît très claire : « Si l'individu n'accède au soi que par la communication, par le développement de processus sociaux au moyen de l'échange de significations, alors *le soi ne peut pas précéder l'organisme social*. Ce dernier doit forcément être donné au préalable » *Ibid.*, p. 288. (Je souligne)

²⁵ C'est d'ailleurs en raison du caractère social de l'imitation que Mead ne reconnaît pas cette même faculté aux animaux : « [...] en général, l'imitation des manières d'être des autres espèces ne vient pas naturellement aux animaux. L'imitation semble appartenir surtout à l'espèce humaine, où elle a atteint une sorte d'existence consciente et indépendante. » *Ibid.*, p. 145.

Cela dit, un examen de l'apport meadien propre à la compréhension de l'action réciproque et du rapport spéculaire sera davantage examiné dans le prochain chapitre de l'analyse proposée. Mais il semble néanmoins déjà possible d'entrevoir pourquoi, selon la perspective sociologique avancée par Mead, et contrairement à la lecture qu'en fait l'équipe de Rizzolatti, la réciprocité humaine renvoie à un rapport beaucoup plus complexe qu'une simple réaction cognitive immédiate et mécanique issue d'une prédisposition naturelle à imiter l'autre et ce, telle qu'elle se donne à voir dans le monde animalier.²⁶

D'ailleurs, en ce qui a trait aux analogies scientifiques entre l'imitation humaine et l'imitation animale, il convient de souligner que l'imitation définie comme action d'imiter un « modèle » se différencie chez l'humain de chez l'animal par le fait qu'elle donne lieu à la production d'une représentation qui relève d'un monde symbolique culturellement transmis et donc potentiellement transformable. Effectivement, la socialité humaine dépasse l'éthologie cognitive parce qu'elle se fonde sur une structure symbolique, héritée et située dans un horizon historico-culturel, qui ne peut être réduite à l'existence d'invariants sociaux. Certes, la socialisation animale repose sur une forme de communication « sociale », mais elle renvoie à un univers de sens univoque ancré empiriquement et médiatisé par le signal (selon le schème stimulus-réponse), de sorte que le sens se trouve fixé dans une forme de naturalité.²⁷ De fait, et

²⁶ Je précise d'emblée que l'importance et la validité que Mead accorde au concept d'imitation pose certains défis d'interprétation. Ceux-ci seront abordés ultérieurement et pourront être éclairés par le biais notamment d'une distinction conceptuelle entre la mimésis et l'imitation que propose Ruth Leys. LEYS, Ruth, 1994, « Mead's Voices: Imitation as Foundation; or, the Struggle against Mimesis », in Dorothy Ross (dir.), *Modernist Impulses in the Human Sciences 1870-1930*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

²⁷ Les processus mimétiques qui interviennent dans la socialité animale sont assurément intéressants à étudier, puisqu'ils mettent en lumière le caractère fondamental du rapport à l'autre et de l'instinct d'adaptation de toute vie à son environnement. Toutefois, l'étude de cette médiation d'un point de vue purement biologique implique notamment d'isoler le comportement individuel du monde culturel dans lequel il évolue et prend corps, de sorte que cette approche n'apparaît pas rendre compte de la réalité humaine. Forcément, certaines analogies entre la vie animale et la vie humaine peuvent être révélatrices et ce, tel que Caillois en a fait la démonstration dans son ouvrage *Le mimétisme animal*, de même que dans son fameux chapitre intitulé « Mimétisme et psychasthénie légendaire » compris dans son ouvrage *Le mythe et l'homme* ; CAILLOIS, Roger, 1963, *Le mimétisme animal*, Paris, Hachette ; CAILLOIS, Roger, 1938, *Le mythe et l'homme*, Paris, Éditions Gallimard. Cependant l'éclairage que ce rapprochement offre demeure limité, puisqu'il omet de prendre en considération le caractère dialogique et plastique de l'activité de symbolisation. Dans un même ordre d'idées, les nombreuses études qui ont porté sur l'analyse de la communication entre abeilles, dont la capacité à communiquer comporte plusieurs points de ressemblance avec le langage humain, ont démontré les limites de l'échange « langagier » de ces

tel que souligné également par Mead, l'échange entre animaux ne relève pas du champ de la représentation symbolique, puisqu'il ne s'agit pas d'une interaction prenant appui sur des *gestes significatifs*, mais plutôt sur des gestes spontanés, irréfléchis et immédiats appelant une communication inconsciente et un rapport sensori-moteur particulier avec le milieu. En ce sens, l'animal se représente uniquement ce qui est présent à sa sensibilité immédiate par le biais de la sensation et n'accède pas réflexivement au sens de l'expérience au-delà de son immédiateté. La vie humaine, quant à elle, possède la particularité de dépasser son attachement premier et purement sensible à son milieu pour atteindre une idéalité construite réflexivement et médiatisée par le symbole significatif ancré dans une langue, une culture et un environnement social.²⁸ C'est pourquoi la référence à une faculté sensible inhérente à l'existence corporelle et sous-jacente à l'action individuelle (analogue à la faculté sensible de l'animal) éclaire seulement un état embryonnaire du développement humain où réside la condition de possibilité d'un devenir : devenir par lequel s'effectue un dépassement de la simple sensation, prenant notamment la forme de la conscience de soi comme développement concret de l'âme pensante qui se pose et se saisit comme objet (de connaissance).²⁹ Forcément, toute transformation de la conscience s'opère à travers des modifications de son substrat matériel, en particulier du système neuronal, de sorte que l'acquis en vient à façonner l'inné, mais cette transformation

dernières entre autres sur le plan de la fixité du contenu, de l'invariabilité du message et surtout de sa transmission unilatérale : « Le message des abeilles n'appelle aucune réponse de l'entourage, sinon une certaine conduite, qui n'est pas une réponse. Cela signifie que les abeilles ne connaissent pas le dialogue, qui est la condition du langage humain. [...] Parce qu'il n'y a pas de dialogue pour les abeilles, la communication se réfère seulement à une certaine donnée objective. » BENVENISTE, Émile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, p. 60.

²⁸ « L'environnement social humain tire sa spécificité du caractère particulier de l'activité sociale humaine. Cette spécificité réside dans le processus de communication, et plus particulièrement dans la relation ternaire qui fonde l'existence de la signification. » MEAD, George H., 2006 (1934), *op. cit.*, p. 215.

²⁹ Le passage, à travers différentes figures, de la simple sensation à la conscience de soi qui se reconnaît est magnifiquement exposé dans la *Philosophie de l'esprit* de Hegel ; les différentes figures se suppriment et se conservent suivant le fameux concept hégélien d'*Aufhebung*. La sensation y apparaît comme première qualité de l'âme naturelle : « La sensation est la forme du sourd tissage de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement, dans laquelle toute détermination est encore *immédiate*, est posée non développée suivant son contenu comme suivant l'opposition de quelque chose d'objectif au sujet, est en tant qu'appartenant à la réalité propre à lui en ce qu'elle a de naturel, de *plus particulier*. Le contenu du sentir est précisément *borné* et passager, parce qu'il appartient à l'être naturel, immédiat, donc à l'être qualitatif et fini. [...] la *pensée* est ce que l'homme a de *plus propre* [et] par quoi il se différencie de la bête, tandis qu'il a en commun avec celle-ci le sentir. » HEGEL, G.W.F., 2006 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit* (trad. de B. Bourgeois), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 195-196.

ne se réduit pas aux changements physico-chimiques, car c'est au moyen de la conceptualité, et donc de la symbolisation, que les faits objectifs adviennent à l'esprit. Il va de soi que le corps organique est le siège de toute vie humaine, mais la perception sensible d'un phénomène chez l'homme ne se fait pas indépendamment d'une inscription dans un système de références – culturel – et de la détermination d'une signification particulière. À ce propos, John Dewey a éloquentement théorisé le rôle de la culture et de l'univers de sens dans le façonnement de la « nature » humaine, de manière à en poser clairement la différence avec l'animal :

L'homme est social en un autre sens que l'abeille et la fourmi, puisque ses activités sont comprises dans un environnement qui est transmis culturellement, de sorte que ce que l'homme fait et la façon dont il agit, est déterminé non par la seule structure organique et la seule hérédité physique, mais par l'influence de l'hérédité culturelle, enfouie dans les traditions, les institutions, les coutumes et les intentions et croyances que les unes et les autres à la fois véhiculent et inspirent. Même les structures neuromusculaires des individus sont modifiées sous l'influence qu'exerce l'environnement culturel sur ces activités. L'acquisition et la compréhension du langage, avec l'habileté dans les arts (qui sont étrangers aux animaux autres que l'homme) représentent l'incorporation dans la structure des êtres humains, des effets des conditions culturelles, interpénétration si profonde que les activités qui en résultent sont directement et si apparemment aussi « naturelles » que le sont les premières réactions d'un bébé.³⁰

En définitive, bien que certaines divergences traversent le sens du concept de mimésis dans le domaine des sciences humaines depuis sa théorisation platonicienne et sa reprise aristotélicienne, la mimésis demeure l'imitation d'une idée ou d'une action agissant comme médiation symbolique et dont le procès repose sur une interprétation nécessitant des capacités de symbolisation inscrites dans la culture de l'homme. Dès lors, affirmer la fonction du système symbolique inhérent au façonnement de la subjectivité et de l'action individuelles met à jour la dynamique intrinsèque à tout processus signifiant qui s'effectue dans une reformulation constante de la signification par une actualisation *située* de l'échange entre le sujet et la réalité sociale selon la condition du langage humain. En effet, la signification dévoile son caractère relationnel en mettant en lumière la forme dialogique de l'expérience, et c'est en ce sens qu'il paraît naïf de prétendre pouvoir interpréter la signification d'une action humaine – imitative –

³⁰ DEWEY, John, 1967, *Logique. La théorie de l'enquête* (trad. de G. Deledalle), Paris, PUF, p. 102.

en l'isolant du contexte duquel elle émerge. L'activité mentale d'un sujet particulier, un « je », apparaît toujours en rapport avec l'universel, un « nous », socio-historiquement construit et donc en constante transformation ; c'est pourquoi l'esprit subjectif ne se forme pas en fonction d'une simple *perméabilité sociale*, mais selon un processus dialogique et dialectique de symbolisation qui pose le principe de construction mutuelle. C'est la nature symbolique, dialogique, dialectique et donc éminemment plastique du rapport à l'autre qui est d'ailleurs intéressante d'un point de vue sociologique, puisque c'est en prenant en considération les significations en jeu dans ce rapport réciproque qu'apparaît la possibilité de comprendre des mécanismes au moyen desquels la subjectivité individuelle intériorise et reproduit l'autre selon un procès d'interprétation, ancré dans une temporalité sociale, tout en créant une différence avec l'autre suivant une appropriation – réception – personnelle, laquelle est également teintée par le contexte socio-culturel.³¹ Ainsi, la mimésis entendue au sens d'une reproduction à l'identique ou d'une imitation mécanique ne semble pas adéquate pour appréhender le façonnement du sujet individuel, d'autant plus que le processus mimétique relève d'un mouvement par lequel la *différence* est instaurée au sein du *même*, de sorte qu'à travers la répétition mimétique émerge toujours de la variance.

Suivant cette perspective, je précise à nouveau qu'il ne s'agit pas de nier le substrat cognitif de l'activité humaine en occultant la dimension physique de l'expérience humaine, mais plutôt d'éclairer comment les conditions sociales d'existence s'impriment au sein des singularités et des collectivités dans un rapport dialectique, qui se situe au-delà ou en-deçà d'une dichotomie nature-culture, en raison du fait que cette « opposition » forme en réalité une relation unitaire par laquelle advient le sujet individuel. En cherchant à séparer la nature de la culture, les conditions contrôlées de laboratoire tentent de rendre compte de deux pôles qui n'existent pas isolément : « On ne peut jamais distinguer valablement sujet et objet, puisque le sujet est d'emblée intégré à l'objet et vice-versa, puisqu'ils sont internes l'un à l'autre, et puisque l'un

³¹ Je précise que l'approche herméneutique assumée ici ne vise pas à faire disparaître la matérialité du monde sous le langage, c'est-à-dire à réduire le monde à un miroir de nos interprétations ; elle pose plutôt le langage comme faisant partie du monde, de sorte qu'elle conçoit l'usage du langage, le processus de symbolisation, comme moyen – médiation – de *mise en forme* des choses et de leur perception. Je reviendrai sur cette question au cinquième chapitre.

et l'autre sont constitués solidairement comme tels par la médiation d'une symbolique.³² » C'est en ce sens que les fondements neuronaux de l'expérience intersubjective doivent être abordés à la lumière d'une approche qui prend en compte les conditions sociales de possibilité de la compréhension, soit le caractère langagier de notre expérience du monde sur laquelle se fonde la socialisation et les facultés humaines à connaître, communiquer et agir. Autrement dit, si le langage est le support fondamental de toute possibilité de connaissance, il importe alors d'envisager le rapport d'objectivation qui rend la nature humaine *saisissable*.

En somme, le concept d'imitation s'inscrit actuellement dans un débat vif situé au carrefour des sciences sociales et des sciences cognitives où le dialogue est de toute évidence difficile, entre autres parce que la signification des termes et des concepts auquel chaque discipline recourt renvoie à des univers de sens souvent irréconciliables, de sorte que l'on a l'impression que l'étude d'un même objet interpelle deux ordres de compréhensions distincts.³³ Par cette brève mise en perspective, l'intention n'était pas de présenter un état des lieux des querelles épistémologiques qui occupent actuellement la scène scientifique en ce qui a trait au débat nature-culture, mais simplement de circonscrire sommairement le contexte théorique dans lequel le concept d'imitation prend aujourd'hui corps, afin d'affirmer, et par la même occasion, justifier une orientation épistémologique qui vise à considérer le rapport interprétatif fondamental qui articule le monde intérieur et le monde extérieur. Cela dit, une perspective sociologique n'est pas nécessairement irréconciliable avec l'apport des sciences cognitives, puisqu'elle ne cherche ni à contester l'importance neurologique de l'imitation comme compétence cognitive dans l'agir humain, ni à évacuer tout mécanisme biologique impliqué

³² QUÉRÉ, Louis, 1999, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan, p. 47. La perspective gadamérienne, endossée ici par Quéré, qui porte sur le mode de connaissance propre aux sciences sociales permettra, dans une section ultérieure de la thèse, de jeter un meilleur éclairage sur les raisons qui font en sorte qu'on ne peut jamais réellement distinguer sujet et objet, puisqu'ils sont imbriqués l'un dans l'autre. Quéré souligne à juste titre, toujours selon une approche gadamérienne, que « Toute méthodologie qui néglige cette structuration symbolique et langagière de l'objet social, qui occulte la spécification culturelle des schèmes de représentation et d'interprétation médiatisant l'identité et l'action sociales, est vouée à l'échec. » *Ibid.*, p. 56.

³³ Pour un exemple saisissant de la rencontre difficile et distendue entre les sciences sociales et les sciences cognitives, voir CHANGEUX, Jean-Pierre et Paul RICOEUR, 1998, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Éditions Odile Jacob.

dans le fonctionnement de l'esprit³⁴ ; elle cherche plutôt à mettre en évidence le fait que la démonstration matérielle du phénomène imitatif n'est pas suffisante à sa compréhension parce que la « nature » de la psyché est d'ores et déjà sociale, en raison du fait que la société – comme ordre symbolique – est préalable à son façonnement :

Quand le « je » cherche à se définir, il peut commencer par lui-même, mais il découvrira que ce soi est déjà impliqué dans une temporalité sociale qui excède ses propres capacités de narration ; en effet, lorsque le « je » cherche à donner une définition de lui-même, une définition qui doive inclure les conditions de sa propre émergence, il doit nécessairement se faire sociologue.³⁵

Mais préalablement à une analyse plus détaillée des conditions de façonnement du « je » sous l'éclairage du processus imitatif et du rapport spéculaire qui le caractérise, il importe d'examiner les legs sociologiques qui ont participé à l'édification du concept d'imitation et ce, de manière à être autrement en mesure de situer l'approche préconisée par rapport à un héritage théorique.

³⁴ Je souligne qu'en soutenant la nécessité d'une analyse sociologique des médiations (symboliques) par lesquelles l'esprit subjectif se forme et se saisit, je m'inscris en quelque sorte dans le débat actuel qui oppose les tenants d'un « naturalisme social » et les sociologues « herméneutes ». Cela dit, l'argumentaire que je développe dans le cadre de la présente analyse ne se veut toutefois pas principalement à caractère méthodologique : la posture endossée cherche simplement à affirmer que la société est présente dans toutes actions humaines, de sorte qu'une meilleure compréhension des processus physico-chimiques intrinsèques à l'action humaine n'est pas suffisante pour saisir l'action individuelle et collective dans sa complexité et suivant la plasticité des formes qu'elles épousent. En ce sens, il paraît nécessaire que le discours sociologique occupe une place plus importante dans le débat actuel et ce, afin notamment de déconstruire le préjugé des sciences pures qui réduit l'objectivité des phénomènes à leur matérialité physico-chimique. Si la sociologie peut bénéficier des connaissances portant sur les processus cognitifs et leurs soubassements neurobiologiques, le contraire me semble tout aussi indéniable. Les sciences cognitives pourraient éviter un réductionnisme scientiste en tirant partie de l'intégration d'une connaissance sociologique parce que cette dernière prend en considération tout un univers de sens socialement construit qui façonne le symbolique et agit sur la structure cognitive de tout un chacun à un niveau parfois difficilement identifiable en des termes matériels : « les interactions des hommes renvoient à un système de significations, attribuées aux individus et aux objets de leur existence ; mais, dans la mesure même où ce sont là des attributs symboliques, on ne saurait les déceler dans les propriétés intrinsèques des choses qu'ils désignent. » SAHLINS, Marshall, 1980 (1976), *op. cit.*, p. 39.

³⁵ BUTLER, Judith, 2007 (2005), *Le récit de soi* (trad. de B. Ambroise et V. Aucouturier), Paris, PUF, p. 7.

1.2 Ancrage sociologique du concept d'imitation

C'est au sociologue Gabriel Tarde et à son ouvrage *Les lois de l'imitation* que l'on reconnaît la plus importante contribution sociologique à la théorisation du concept. Soucieux de participer au fondement de la sociologie comme véritable discipline scientifique, mais allant à l'encontre du positivisme dominant de son époque, l'apport tardien est souvent réduit à une forme de « psychologisme », alors qu'il s'agit plutôt d'une microsociologie dont l'objectif est de prendre en considération la conscience et l'affectivité dans la construction des rapports sociaux et ce, en tentant d'expliquer le général par les détails qui le constituent. C'est suivant ce point de vue que, pour Tarde, le général doit être appréhendé comme le résultat de faits individuels qui se répètent. Cette approche microsociologique est embrassée par le sociologue, entre autres parce qu'il soutient que plus le chercheur se rapproche de son objet d'étude, c'est-à-dire de l'intimité de l'individu, plus il y trouve des quantités discrètes et révélatrices, et à l'inverse, plus il s'éloigne de ce dernier pour observer le « tout », plus les données quantitatives précises se fondent et se confondent en généralités. En fait, selon Tarde, tout part de l'infiniment petit et y retourne, de sorte que l'élément qui constitue l'individualité est autant le moyen que la fin de toute logique sociale : « Tout part de l'infinitésimal et tout y retourne ; rien, chose surprenante qui ne surprend personne, rien n'apparaît subitement dans la sphère du fini, du complexe, ni ne s'y éteint. Qu'en conclure sinon que l'infiniment petit, autrement dit l'élément, est la source et le but, la substance et la raison de tout ?³⁶ » C'est pourquoi il considère que la compréhension du comportement d'une collectivité est davantage accessible par l'appréhension des individus pris d'abord isolément, ce qui l'amène à développer une méthode lui permettant d'éviter de tomber dans une opposition binaire entre élément et structure. Un prolongement fort intéressant de cette façon d'aborder le micro afin d'interpréter le macro se trouve d'ailleurs au sein de la sociologie simmélienne, où l'individu dans ses particularités est abordé comme le fruit de relations – réciproques – propres à l'air du temps.³⁷

³⁶ TARDE, Gabriel, 1999 (1893), *Monadologie et sociologie*, Paris, Éditeur G. Masson, p. 39.

³⁷ La filiation entre Tarde et Simmel apparaît clairement à la lecture des deux auteurs et elle est de surcroît soulignée par Eric Alliez dans la préface de l'ouvrage ci-dessus cité, *Monadologie et sociologie*. Ce rapprochement est aussi noté par Jean Milet dans son livre consacré à Tarde « ...l'influence de Tarde a été très importante à l'étranger. Cette influence, en matière de Science sociale en particulier, a même été plus grande à l'étranger qu'en France. Elle s'est exercée en Allemagne, par l'intermédiaire de Simmel : les méthodes de l'Interpsychologie y ont été très appréciées et y ont donné lieu à de nombreux

Bien que la sociologie tardienne ait joué un rôle important au moment de l'émergence de la discipline, elle a rapidement été délaissée au profit d'autres approches ; influencées principalement par l'autorité durkheimienne, ces dernières expliquent le social par le social en ne considérant pas la complexité de la dynamique à l'œuvre selon un mouvement incessant qui unit l'individu à la société. En fait, le triomphe institutionnel et méthodologique de Durkheim, dont une des conséquences fut de porter ombrage à la contribution de Tarde, s'explique entre autres par l'idéologie positiviste en sociologie dans la France de l'époque, qui se traduit par le rejet même de la notion d'imitation en tant que relation inter-individuelle, et donc comme objet psychologique.³⁸ Or, bien que la pensée de Tarde suppose une inter-psychologie, elle ne dénote pourtant pas une position individualiste, en ce sens qu'elle ne maintient pas de distinction entre le « mental » et le « social »³⁹, puisqu'elle conçoit davantage le rapport mutuel suivant un processus de conversation – lequel est éminemment social – plutôt que selon un rapport psychologique unilatéral. L'approche tardienne aborde la relation entre individu et société de manière indissociable, et c'est suivant cette perspective qu'elle définit ce lien en termes de flux, de forces, de quanta énergétiques dont la variation est continue et la localisation mouvante. En fait, la sociologie tardienne conçoit le social comme un fluide en circulation, de sorte que son programme théorique peut être résumé par une quête de la quantification comme *quanta* propre à chaque monade à l'intérieur de laquelle la question de la définition de l'individu est centrale. Il faut effectivement noter ici que l'élément individuel pour Tarde est une monade : il en résulte que les éléments propres à l'ensemble sont déjà présents dans chaque unité. La réflexion de Tarde, fortement influencée par celle de Leibniz, se pose ainsi en termes monadologiques, mais en l'absence d'un Dieu, et c'est à partir de celle-ci qu'il dégage une

travaux. » MILET, Jean, 1970, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, p. 389.

³⁸ Selon Durkheim, le tout est plus grand que la somme des parties et l'imitation est un fait psychologique qui ne peut être appréhendé comme une « cause sociale » qui rend compte du tout. Ainsi, il reproche notamment à Tarde de considérer la foule dans des termes individualistes et de mettre l'accent sur les parties plutôt que sur le tout. De plus, il soutient que la relation mimétique comprend un caractère fortuit, ce qui la rend difficile à circonscrire. En outre, Durkheim considère que l'imitation souffre d'une généralité excessive et qu'elle repose sur une orientation individualiste, de sorte qu'elle n'offre pas un critère qui permette d'établir une frontière entre le monde social et le monde en général. KARSENTI, Bruno, « Returning to the Tarde-Durkheim debate », in Matei Candea (Ed.), 2010, *The Social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments*, New York, Routledge, p. 44-61.

³⁹ *Ibid.*, p. 55.

relation « dialectique » entre la subjectivité individuelle et autrui.⁴⁰ Selon la monadologie tardienne, l'action des monades est corrélative de l'expression des forces (désir et croyance), c'est-à-dire qu'elle dépend de la nature de l'énergie affective dont elle est porteuse. En fait, la force affective détermine le potentiel de réalisation des monades dans leur virtualité et leur construction réciproque suivant un mode connexionniste.⁴¹ Il en résulte que tout fait social relève d'une organisation et d'une configuration entre les monades ; une organisation, faut-il préciser, à l'intérieur de laquelle les monades s'entre-pénètrent et ce, contrairement à la conception leibnizienne, qui aborde les entités monadologiques comme étant closes sur elles-mêmes : « [...] il [l'atome, l'élément ou la monade] est un *milieu universel* ou aspirant à le devenir, un univers à *soi*, non pas seulement, comme le voulait Leibniz, un *microcosme*, mais le cosmos tout entier conquis est absorbé par un seul être.⁴² » La quantification que Tarde met de l'avant, et qui reprend l'apport leibnizien du calcul infinitésimal, suppose les transformations issues de la relation de compétition et de construction mutuelle qu'entretiennent les forces inhérentes aux monades, de manière à capturer la dualité logique interne, mais aussi la dynamique par laquelle les monades coordonnent leurs actions avec autrui. La répétition qui crée la similitude se fait alors par l'influence des monades sur d'autres monades : ces dernières induisent un mouvement de reproduction, un flux imitatif sujet à d'infimes variations. C'est donc à l'aune d'une conception la monade à l'origine du lien social, que la microsociologie tardienne doit être pensée comme une sociologie qui insiste sur la valeur fondamentale des éléments – monades – dont l'évolution et la transformation se font à un

⁴⁰ Je dis ici « dialectique » en ce sens qu'il y a une construction réciproque par laquelle les entités progressent dans leur rapport, mais je précise toutefois que Tarde ne se réclame pas d'une telle méthode.

⁴¹ La compréhension du social selon un mode connexionniste est à l'origine d'un paradigme fort populaire actuellement en sociologie, associé généralement aux travaux de Bruno Latour, soit celui de l'acteur-réseau. Ce paradigme rend compte d'un intérêt croissant envers les *propriétés relationnelles*, plutôt que substantielles, entre les éléments humains et non-humains selon un principe d'association sans hiérarchie préalable. Plus particulièrement, la théorie de l'acteur-réseau insiste sur une conception organiciste de la société ; la configuration de cette dernière étant continuellement renouvelée conformément au mouvement des flux matériels et immatériels et des relations qui s'en suivent. On voit très bien comment cette théorie et la cartographie des relations interindividuelles qu'elle propose voisine la sociologie tardienne et dès lors pourquoi Latour se porte en grand défenseur du sociologue « oublié ». Le rapprochement de ce paradigme avec le modèle computationnel de l'esprit qui conçoit l'intelligence humaine selon ses propriétés connexionnistes est également manifeste, bien que les inspirations du modèle computationnel résident davantage du côté d'une logique du réseau ancrée dans une « philosophy of mind » anglo-saxonne.

⁴² TARDE, Gabriel, 1999 (1893), *op. cit.*, p. 57.

niveau infinitésimal, selon une logique spéculaire : « [...] dans une société nul individu ne peut agir socialement, ne peut se révéler d'une façon quelconque sans la collaboration d'un grand nombre d'autres individus, le plus souvent ignorés du premier. [...] Livrée à elle-même donc, une monade ne peut rien. C'est là le fait capital, [...] *la tendance des monades à se rassembler*.⁴³ »

Suivant cette approche tardienne, la dichotomie entre le modèle des sciences naturelles et le modèle interprétatif est réconciliée par une interpsychologie, en raison du fait que « *toute chose est une société*, que tout phénomène est un fait social ⁴⁴ » ; il n'existe que des sociétés et les sociétés humaines sont accessibles par l'intermédiaire de leurs traits les plus intimes, soit les individus. La préoccupation de Tarde ne réside alors pas, comme chez Durkheim, dans le projet de définir les qualités qui permettent aux représentations d'émerger, mais plutôt dans l'ambition de trouver quels types de représentation se situent au-delà de la psychologie individuelle, de manière à être sociologiquement quantifiables. Autrement dit, il s'agit d'identifier le jeu de miroir qui articule l'essentiel de la vie sociale, afin d'être en mesure de quantifier le « nous » intrinsèque au façonnement de tout un chacun en fonction de la « logique sociale » opérante. Pour ce faire, Tarde cherche à saisir l'unicité universelle par le biais des lois (imitatives) qui régissent la production du social à l'instar des lois (héréditaires) qui gouvernent la nature. Ainsi, il souhaite identifier les lois depuis lesquelles toutes les formes individuelles et collectives peuvent être ramenées à des différences infinitésimales du « même » conformément à un rapport formel quantifiable au moyen de statistiques. Le sociologue porte effectivement un grand intérêt aux statistiques, car il considère que ce qui a fait défaut aux penseurs de l'histoire jusqu'alors est une méthode précise et rigoureuse permettant de rendre compte de la réalité sociale en fonction de ses infimes variations.

Dans ces fameuses *Lois de l'imitation*, Tarde cherche à montrer le poids des déterminismes sociaux et psychiques dans le comportement humain, tout en aspirant à condamner une forme d'essentialisme répandue à son époque. Il propose une théorie d'ensemble de l'homme en société dont le fondement repose sur l'imitation et qui postule que les lois de l'imitation

⁴³ *Ibid.*, p. 66. (Italiques dans l'original)

⁴⁴ *Ibid.*, p. 58. (Italiques dans l'original)

gouvernent l'individu malgré lui, c'est-à-dire qu'elles agissent comme des courants d'induction en physique portant les particules. La métaphore de la contagion est alors très présente chez Tarde : il suggère que l'imitation se propage de consciences en consciences telle une transmission virale. En fait, il considère que l'individu n'a aucune substance propre, en ce sens qu'il se singularise au moyen d'une forme de conformisme, de manière à agir comme véhicule des courants sociaux propres au contexte historique à l'intérieur duquel il prend forme. Suivant cette conception « sociologique », Tarde affirme le caractère intrinsèquement social de l'individu, de sorte qu'il donne l'impression de rompre avec une lecture biologique de l'imitation, telle qu'elle se présente notamment dans l'approche neuroscientifique. Pourtant, en mettant l'accent sur les rapports psychiques inter-humains dans la poursuite de la sociologie naissante des théories de l'hypnose très populaires en France dans les années 1880-1890, lesquelles supposent un magnétisme opérant à l'insu des consciences, Tarde met de l'avant le caractère involontaire, et donc mécanique, du processus mimétique. À ce sujet, il définit l'acte d'imiter de la manière suivante :

... d'une action à distance d'un esprit sur un autre, et d'une action qui consiste dans une reproduction quasi photographique d'un cliché cérébral par la plaque sensible d'un autre cerveau. [...] J'entends par imitation toute empreinte de photographie inter-spirituelle, pour ainsi dire qu'elle soit voulue ou non, passive ou active.⁴⁵

Sous cet éclairage, un paradoxe propre à la réflexion tardienne paraît émerger, en ce sens que l'imitation, comme photographie cérébrale, suppose un déterminisme neuronal, c'est-à-dire une réaction physiologique non intentionnelle et indépendante de l'interprétation de l'autre, de sorte qu'une proximité avec un type de réductionnisme scientiste, tel qu'on le retrouve du côté des neurones miroirs, se dégage et pose d'emblée problème ; du moins, cette perspective s'inscrit en contradiction avec une approche sociologique de ladite médiation revendiquée par Tarde. Enfin, je n'insiste pas davantage ici sur ce paradoxe tardien, bien qu'il soit fondamental à la compréhension sociologique de l'imitation défendue ici, car j'y reviendrai un peu plus bas.

⁴⁵ TARDE, Gabriel, 1907, *Les lois de l'imitation*, Paris, Félix Alcan Éditeur, p. VIII.

Mais de manière plus concrète, c'est dans la mode et les coutumes que Tarde identifie les principaux canaux de propagation des habitudes à l'intérieur desquelles on retrouve des foyers de rayonnements imitatifs qui transmettent les traditions par le plus grand véhicule de toutes les imitations, le langage : « Toutes similitudes d'*origine sociale*, qui se remarquent dans le monde social, sont le fruit direct ou indirect de l'imitation sous toutes ses formes, imitation-coutume ou imitation-mode, imitation-sympathie ou imitation-obéissance, imitation-instruction ou imitation-éducation, imitation-naïve ou imitation-réfléchie, etc.⁴⁶ » L'assimilation relèverait ainsi d'une contagion imitative « diffuse » par laquelle les individus subissent une influence à leur insu. En fait, Tarde accorde une valeur fondamentale à l'imitation dans tous ce qui participe du monde social : « [...] tout ce qui est social et non vital ou physique, dans les phénomènes des sociétés, aussi bien dans leurs similitudes que dans leurs différences, a l'imitation pour cause.⁴⁷ » D'autre part, il considère que l'imitation détient un caractère reconfortant, puisqu'elle n'exige aucune réflexion (remise en question) chez le sujet, de sorte que ce dernier peut s'abandonner tel un somnambule guidé par autrui sur le chemin déjà tracé. La vie urbaine exemplifie bien, selon le sociologue, cet état favorisé par un environnement social riche en suggestion de modèles qui ne demandent qu'à être reproduits :

Penser spontanément est toujours plus fatigant que penser par autrui. Aussi, toutes les fois qu'un homme vit dans un milieu animé, dans une société intense et variée, qui lui fournit des spectacles et des concerts, des conversations et des lectures toujours renouvelés, il se dispense par degré de tout effort intellectuel; et, s'engourdissant à la fois et se surexcitant de plus en plus, son esprit, je le répète, se fait somnambule.⁴⁸

Le type d'état décrit ici et suscité par l'hyperstimulation que procure le milieu urbain a pour effet de mettre l'individu dans une disposition toujours accrue d'hypostimulation cérébrale, soit un état d'autant plus propice à la contagion sociale. Il est d'ailleurs frappant de constater que la corrélation établie par Tarde entre la propension à une forme de somnambulisme et la densité urbaine se rapproche explicitement de la thèse de Georg Simmel sur la personnalité

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 91.

urbaine « anonyme » exposée dans son fameux texte sur les grandes métropoles et la vie de l'esprit.⁴⁹

Dans un même ordre d'idées, un rapprochement entre la pensée de Gustave Le Bon et celle de Tarde à propos de l'étude des foules et du comportement « somnambulique » est souvent évoqué : assurément, une proximité entre la pensée des deux auteurs existe, mais une différence les éloigne et celle-ci n'est pas marginale, puisqu'elle actualise la réflexion vers des avenues divergentes. Tarde se distingue de la psychologie des foules de Le Bon en raison principalement du fait qu'il juge que l'ère des foules est à toutes fins pratiques révolue et qu'il considère que nous sommes désormais à l'ère du public. Selon lui, la foule repose sur un rassemblement proche de l'agrégat animal qui exerce une influence au moyen de contacts physiques, alors que le public se présente comme une forme « évoluée » dont le rapprochement entre individus est « mental » parce qu'il ne nécessite pas de rapprochement physique et qu'il exerce sa force cohésive par un rapprochement sur le plan notamment des intérêts, de même que selon un rapport impersonnel. La réflexion de Tarde sur la forme structurée du public fait d'ailleurs l'objet d'un développement fort intéressant dans ses écrits et ce, à la lumière de la notion d'opinion publique. Ainsi, bien que Tarde ait d'abord pensé la suggestion et la contagion sociale en lien avec la foule dans sa réalité matérielle, sa pensée a évolué vers une forme sociale qui est celle du public et qui lui permet de considérer *l'influence réciproque au-delà de la proximité physique*, c'est-à-dire selon des forces qui agissent à distance et qui régissent la cohésion sociale.⁵⁰

⁴⁹ SIMMEL, Georg, 2007, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Herne. Je souligne aussi qu'à l'instar de Tarde, Simmel s'inscrit dans une conception vitaliste qui reprend certaines des préoccupations de ce dernier, notamment en ce qui a trait au rapport entre le développement de l'individualité et l'élargissement du groupe. Le projet théorique simmélien peut en effet être résumé par le désir de saisir la signification psychologique des associations réciproques des individus dont la somme fait société et ce, sans s'attarder à un phénomène en particulier. Autrement dit, ce qui intéresse Simmel c'est de « mettre en forme dans une connaissance conceptuelle un comportement vital de l'âme. » ; SIMMEL, Georg, 2004 (1918), *Philosophie de la modernité* (trad. de J. L. Vieillard-Baron), Paris, Éditions Payot, p. 223. Il généralise alors l'interaction ou l'action en réciprocité pour aborder les éléments principalement à travers *la relation* qu'ils entretiennent entre-eux.

⁵⁰ C'est en fait par le développement des notions de public et d'influence que Tarde illustre l'ère de la communication de masse en faisant intervenir le concept de conversation. Un rapprochement entre le rôle central que Tarde reconnaît à la conversation et l'idée de conversation comme modalité d'influence réciproque chez Mead, paraît évident. La manière dont Mead s'est ressaisi du concept pour penser la construction sociale du soi sera d'ailleurs examinée au chapitre suivant.

Par suite, au moyen de sa théorie de l'imitation, Tarde cherche à éclairer la simplicité de l'histoire en expliquant celle-ci par les idées de ses acteurs à travers l'enchaînement des faits historiques et la régularité fondamentale du monde social. Il considère que le social suit une constante qui repose sur une logique assimilable à celle du monde naturel : les faits sociaux se ressemblent et se répètent à l'instar de la forme héréditaire dans la vie organique, puisque tous deux sont issus d'une répétition qui relève d'un travail vibratoire :

Les lois de l'hérédité, si bien étudiées par les naturalistes, ne contredisent donc en rien nos « lois de l'imitation ». Elles les complètent plutôt, et il n'est pas de sociologie concrète qui puisse séparer ces deux ordres de considérations. Si je les sépare ici, c'est [...] parce que l'objet propre de ce travail est la sociologie pure et abstraite.⁵¹

En ce sens, l'être social, qui est imitateur par essence, illustre le rôle analogue de l'hérédité dans l'organisme, c'est-à-dire des similitudes et répétitions qui sont propres à la composition de notre monde conformément à son caractère unitaire.⁵²

Or, au sein de cette logique imitative qui assure la stabilité du monde social, une transformation de celui-ci est également toujours à l'œuvre. Malgré le fait que la cohérence du social se fonde sur la logique des lois imitatives selon les similitudes et répétitions que la contagion fait advenir, ces réitérations impliquent aussi une part de création, en ce sens qu'au sein de la reproduction, de la *différence* émerge continuellement. Il en résulte que les lois imitatives font intervenir d'autres modalités d'interactions qui favorisent les transformations de notre monde et qui ne peuvent être réduites à de simples imitations. Ces vecteurs de transformation sont identifiés par Tarde sous la forme d'inventions. En fait, l'auteur des *Lois de l'imitation* distingue et rapproche à la fois l'imitation de l'invention en considérant la première comme la propagation des flux et la suivante comme une nouvelle connexion entre ces mêmes flux. Ainsi, l'invention repose sur une combinaison d'imitations partielles, de sorte que l'idée d'invention est inhérente, bien que distincte, à celle d'imitation selon un processus de complexification croissante : « Exister, c'est différer, la différence, à vrai dire, est en un sens le côté substantiel des choses, ce qu'elles ont

⁵¹ TARDE, Gabriel, 1907, *op. cit.*, p. XVII.

⁵² Je précise ici unitaire au sens d'ensemble, car la société est pensée chez Tarde comme un amalgame d'individus, un réseau de connexions moléculaires, un rapport entre les monades et la Monade et non comme un « tout » plus grand que la somme des parties ou encore, comme un sujet.

à la fois de plus propre et de plus commun.⁵³ » L'imitation implique toujours une transformation (une recreation ou une modification du modèle reproduit), bien que minime, et relève d'une action créative. Dans la répétition, la différence se loge dans la variation infinitésimale ou dans l'ultra-microscopique, d'où l'intérêt de Tarde pour l'infime détail qu'il estime comme hautement révélateur des transformations sociales. Cette conception de l'imitation brouille la dichotomie entre invention et imitation en raison du fait que l'invention n'est pas le point de départ de l'imitation, mais sa particularité.⁵⁴ Mais qu'il y ait une simple imitation ou une réaction à celle-ci sous forme d'opposition ou de transformation du courant imitatif, ce qui importe pour Tarde réside dans le fait qu'il émerge de cette dynamique une *adaptation* comme forme de progrès, car selon l'auteur l'adaptation est le facteur de l'harmonie sociale et le fondement de la vie en société.

Nonobstant les multiples imitations « créatives » ou « inventives » qui participent constamment à la transformation du monde, il y a aussi, pour Tarde, les grandes inventions qui se distinguent de ces dernières, et pour comprendre comment celles-ci émergent, il faut tenir compte autant des causes internes, l'apport du génie des hommes inventifs « sortes de cellules-mères du corps social⁵⁵ », que des causes externes, le contexte social propice à de nouvelles rencontres entre les flux imitatifs. Selon le sociologue, le génie se compose de l'amalgame de divers éléments intériorisés, de même que d'une « contribution » de la nature à laquelle Tarde reconnaît une valeur immense : « Le génie, invention vitale très singulière qui est féconde en inventions sociales des plus surprenantes, est à la fois la plus haute fleur de la vie et la plus haute source de la société.⁵⁶ » Dès lors, une part du génie demeure un des grands secrets de la

⁵³ TARDE, Gabriel, 1999 (1893), *op. cit.*, p. 72-73. En fait, pour Tarde, la diversité est première, en ce sens que les êtres naissent en étant différents les uns des autres et qu'ils en viennent graduellement à se ressembler. Selon lui, il y a une différence universelle : les êtres sont intrinsèquement « différenciés » et socialement « semblables », mais suivant le processus d'homogénéisation de la masse par voie d'imitation, de la variation émerge et certains grands esprits affirment leur différence en innovant.

⁵⁴ Bruno Karsenti, dans sa présentation d'une réédition de *Les lois de l'imitation*, résume bien la proximité entre les deux concepts : « En dernières analyses, *l'invention n'est qu'imitations* – imitations au pluriel, organisées en un système inédit dans lequel elles s'éclairent mutuellement et en viennent à dessiner un sens univoque qui n'est autre que le nouveau courant imitatif auquel elles donnent naissance. » TARDE, Gabriel, 1993, *op. cit.*, p. XVIII.

⁵⁵ TARDE, Gabriel, 1999 (1893), *op. cit.*, p. 36

⁵⁶ TARDE, Gabriel, 1999 (1895), *La logique sociale*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, p. 265.

nature ou de ce que Tarde qualifie d'accidentel.⁵⁷ C'est l'interaction entre des forces internes et des forces externes qui permet, d'une part, de dépasser l'opposition entre la structure et les éléments⁵⁸, et d'autre part, de faire cohabiter et d'harmoniser les inventions des esprits initiateurs au sein d'une logique sociale – désormais globale :

Si nous songeons qu'une idée nouvelle est une combinaison d'idées anciennes, apparues en des lieux distincts et souvent fort distants, que la première condition pour que celles-ci se combinent, c'est leur rencontre simultanée dans un cerveau propre à les combiner, et que plus l'extension des États, le recul des frontières, facilite l'expansion imitative de ces inventions élémentaires, chacune à partir de son foyer natal, plus il y a de chances que ces deux rayonnements d'imitation interfèrent dans une tête ingénieuse ou géniale.⁵⁹

Au cœur de l'imitation et de l'invention résident des forces qui orientent ces mouvements et que Tarde considère comme les piliers du social : il s'agit de la force désir et de la force croyance, lesquelles ont été évoquées plus haut comme force motrice des monades. C'est au moyen de ces forces vitales que le virtuel s'actualise et se matérialise dans l'évolution sociale. Plus précisément, ce qui est quantitatif dans la sensation pour Tarde ce n'est pas le sentir en soi, mais le désir et la croyance sans lesquels la sensation est impossible. À l'origine de l'intériorisation des flux imitatifs et de l'invention se trouve alors le désir et la croyance comme forces affectives au moyen desquelles la subjectivité s'ouvre à autrui et entre en communication avec ce qui est extérieur à elle. Le désir et la croyance sont conçus par le sociologue comme des caractéristiques psychologiques qui relèvent de forces affectives, de forces vitales, d'influx

⁵⁷ Je note ici, sourire en coin, l'explication tardienne de l'origine du génie : « Aussi longtemps, en effet, que le spermatozoïde et l'ovule se rencontreront sans s'être devinés et fait signe à distance, qu'ils s'accoupleront sans s'être choisis intelligemment, et que, de cet accouplement aveugle et fortuit, naîtront des singularités individuelles dont quelques-unes seront géniales, sources de découvertes ou d'inventions capitales dans l'histoire du progrès humain, aussi longtemps on pourra dire que le rôle de l'accidentel en sociologie est considérable, incomparable. » *Ibidem*. Cet exemple réaffirme également le rôle que Tarde accorde à l'imprévisible dans la vie sociale et sur lequel il fonde la nécessité de capturer les possibles par une science probabiliste. En effet, chez Tarde, il y a une préexistence des possibles, mais celle-ci n'est pas prédéterminée, elle repose plutôt sur une probabilité, une sorte de virtualité élémentaire.

⁵⁸ Tarde abandonne l'idée d'un soi collectif ou d'une structure pour comprendre le social dans sa globalité, car il soutient que la structure est imaginée pour combler les déficits d'information, et qu'il convient d'observer comment chaque organisme hérite et transmet ses propres innovations individuelles suivant des foyers imitatifs.

⁵⁹ TARDE, Gabriel, 1999 (1895), *La logique sociale*, op. cit., p. 267.

quantitatifs résidant dans l'âme sous forme de cohésions moléculaires et qui circulent entre les individus, et leur permettent d'accéder aux sensations, de façon à fonder l'action sociale:

Au fond des phénomènes internes, quels qu'ils soient, l'analyse poussée à bout ne découvre jamais que trois termes irréductibles, la croyance, le désir, et leur point d'application, le sentir pur [...] Les deux premiers termes sont les formes ou forces innées et constitutives du sujet, les moules où il reçoit les matériaux bruts de la sensation.⁶⁰

Ces forces qui prennent, selon la logique tardienne, la forme de flux quantifiables, préexistent de la sorte à l'organisation mentale et jaillissent du cerveau, de manière à être les seuls phénomènes psychiques susceptibles d'être quantifiés en raison de la « pureté » de leur nature: « ... si le désir et la croyance sont des forces, il est probable qu'à leur *sortie* du corps dans nos manifestations mentales, elles ne diffèrent pas notablement d'elles-mêmes telles qu'elles étaient à leur *entrée*, sous forme de cohésions et d'affinités moléculaires.⁶¹ » Sous cet éclairage, il est ici possible de constater comment la sociologie tardienne, avec l'imitation comme mode d'expression des affects, est une sociologie des forces affectives, des quanta d'énergie dont la source profonde se loge d'abord dans le monde physico-organique plutôt que dans le monde social. Car, en effet, si la force du pathos engendre le mouvement, voire même le changement, elle demeure néanmoins une puissance de l'âme, une disposition naturelle qui relève d'une conception vitaliste et qui renvoie à un matérialisme de l'affect.⁶² Tarde est d'ailleurs on ne peut plus explicite quant à la nature physiologique de ces forces qu'il identifie comme moteur du social et comme embryon de toute création: « La source de tous nos désirs, même les plus raffinés, est de nature organique et vitale [...] La vérité est que tous les désirs possibles sont latents dans les profondeurs de notre organisme ; mais ils y sont cachés comme toutes les statues possibles sont enfermées dans le bloc de marbre.⁶³ » Il appert alors que la conscience sensible est le résultat de ces forces selon leur degré d'intensité et leur variation quantitative, et la mesure de ces dernières nous renseigne sur la teneur de la relation sociale.

⁶⁰ TARDE, Gabriel, 1895, *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, Éditeur G. Masson, p. 240.

⁶¹ TARDE, Gabriel, 1999 (1895), *Monadologie et sociologie*, *op. cit.*, p. 50.

⁶² « Si sa sociologie est une « sociologie psychologique », c'est au sens où le phénomène psychologique est une bifurcation et une « métamorphose » de la force originaire qui est affect. » LAZZARATO, Maurice, *Postface* in TARDE, Gabriel, 1999 (1895), *Monadologie et sociologie*, *op. cit.*, p. 104.

⁶³ TARDE, Gabriel, 1902, *Psychologie économique*, Paris, Félix Arcand, p. 161-162.

Pour le dire autrement et de manière succincte, la sociologie tardienne considère le désir et la croyance comme puissances fondamentales (ancrées au sein de la subjectivité individuelle) par lesquelles la subjectivité s'ouvre à autrui afin de faire tenir ensemble le multiple sous la forme société ; ces forces vitales circulent entre les individus et sont les véhicules au moyen desquels les individus accèdent aux sensations. Il s'ensuit que l'examen de la manière dont le désir et la croyance orientent le cours de la vie en exerçant leur force à travers l'imitation et l'invention se posent comme socle du projet théorique de Tarde : « Ne voit-on pas qu'avec leurs combinaisons réciproques [le désir et la croyance], les passions et les desseins, ils sont les vents perpétuels des tempêtes de l'histoire, les chutes d'eau qui font tourner les moulins des politiques ?⁶⁴ »

La logique tardienne implique donc une construction mutuelle entre l'individu et son environnement, mais celle-ci est pensée en tant que principe de connexion. L'action interindividuelle se présente comme une connexion dans un réseau à l'intérieur duquel tous les éléments, si petits soient-ils, et tous les flux, participent de sa configuration globale et dynamique à l'instar de l'activité d'un organisme. C'est pourquoi, ce qui importe de saisir pour Tarde ce sont les lois qui gouvernent la logique sociale, plutôt que le lien social en tant que relation, car le lien social propre à la « dialectique » tardienne se définit indépendamment d'un rapport intersubjectif, en raison du fait que les différents pôles qui le composent ne sont pas l'imitateur et l'individu, mais l'imitation et les flux, lesquels sont saisissables matériellement en tant que mouvements, c'est-à-dire comme forces vitales quantifiables selon leur intensité. Du coup, en considérant les flux et les quantités affectives (désirs et croyances) qui forment la logique sociale et orientent l'action humaine selon des propriétés de l'âme qui relèvent d'une conscience issue de cohésions « moléculaires », Tarde s'inscrit, malgré le fait qu'il cherche à s'affranchir des lois physico-chimiques pour penser le social, dans un naturalisme vitaliste où l'esprit (la monade) demeure enchaîné dans une forme d'immédiateté indépendante d'un véritable dialogue avec le contexte socio-historique passé et futur dans lequel il (elle) prend corps. Cette conception paraît étonnante, car selon une perspective à proprement parler

⁶⁴ TARDE, Gabriel, 1999 (1895), *Monadologie et sociologie*, op. cit., p. 50. Il faut néanmoins souligner que la manière dont ces forces exercent leur action à distance demeure en partie mystérieuse dans toute l'entreprise théorique tardienne.

sociologique, le désir et la croyance ne sont jamais de simples impulsions vitales : ils sont toujours dès leur émergence engagés dans un rapport intersubjectif ancré dans une temporalité et un espace social.

Cette approche mécaniste des affects (croire et désirer), laquelle omet de considérer l'influence du social dans la formation des affects, est néanmoins tout à fait actuelle et fait partie du projet d'assimilation des états d'esprit à des états du cerveau visant à énoncer des lois de l'esprit ; il s'agit d'un programme théorique que Vincent Descombes répertorie sous l'appellation de « La charte de la nouvelle philosophie mentale » et qui est endossé par de nombreux (neuro) cognitivistes.⁶⁵ En effet, dans la suite de l'approche naturaliste évoquée dans la section précédente, la conception mentaliste contemporaine pense l'autonomie du mental en le détachant du monde extérieur et en soutenant qu'« il n'est pas exclu en principe que croire et désirer se découvrent être des états du cerveau.⁶⁶ » Ce paradigme déterministe conçoit les idées en tant qu'entités cérébrales dont on la forme peut être décrite en des termes nomothétiques. Ainsi, cette thèse matérialiste selon laquelle « *la matière peut penser* »⁶⁷ avance que c'est le cerveau plutôt que l'individu, suivant sa qualité de personne, qui pense et ce, de manière à négliger la relation dynamique, voire dialectique, entre les conditions internes et les conditions externes qui favorisent telle ou telle pensée. Cette dernière approche, tout comme la microsociologie tardienne, me paraît introduire une confusion, notamment entre les lois du comportement, soit les mécanismes cognitifs, et les manières d'agir dont on trouve l'origine dans l'apprentissage social et qui se donnent à voir entre autres dans les mœurs et les habitudes d'une communauté. De manière plus précise, en inscrivant sa pensée dans le prolongement du problème leibnizien de la substance, Tarde tombe dans un excès d'analogies avec la nature de façon à réduire l'esprit à sa substance « moléculaire » ; il en résulte une compréhension du vivant qui omet de considérer que la lecture de la réalité humaine se fait à travers le regard de l'expérience sociale. En ce sens, il ne tient pas compte du fait que l'immédiat est toujours médiatisé et que les affects ne sont jamais un donné « pur » et autonome. Par voie de conséquence, en contraignant sa conception de la réalité objective d'un phénomène psychique

⁶⁵ DESCOMBES, Vincent, 1995, *La denrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 105.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 100.

à un mouvement moléculaire, Tarde fait abstraction du fait que la réalité et l'objectivité du système symbolique ne repose pas sur une substance matérielle quantifiable, mais sur une matérialité *conceptuelle* au moyen de laquelle la réalité est médiatisée et dès lors saisissable. Son approche matérialiste-vitaliste a pour effet d'induire certains paradoxes et de tendre vers la réduction du monde de la vie humaine à un univers probabiliste de la matière – perspective qui n'éclaire pas réellement la spécificité de l'expérience humaine ancrée culturellement et dont la signification ne relève pas uniquement du domaine cérébral, puisque le sens des symboles ne repose pas sur un état (quantifiable) du cerveau et ce, bien que les significations soient manipulées par le cerveau. L'activité symbolique est inséparable de la structure sociale à l'intérieur de laquelle le sens est institué, de sorte que le sens ne peut être dissocié du contexte à l'intérieur duquel il émerge, c'est-à-dire du monde extérieur : « Dès qu'on cherche à saisir l'individu historique, on est renvoyé au monde dans lequel il est cet individu.⁶⁸ » Autrement dit, l'être ne peut être réduit à une monade empiriquement mesurable représentant le monde dans son ensemble suivant des forces moléculaires (croyance et désir) ainsi que des lois physico-chimiques indépendamment des pratiques d'interprétation qui permettent d'en rendre compte et surtout, de concevoir ladite « monade » comme objet de connaissance dans son contexte historique de réalisation.

D'autre part, lorsque la logique spéculaire tardienne se réalise par une connexion, à l'issue d'un duel « monadologique », et qu'elle prend corps chez l'individu, elle suppose, selon l'auteur, une élimination des contradictions plutôt qu'un dépassement de celles-ci dans une forme supérieure : « Chez l'individu, le seul terme légitime du travail logique, s'il est poussé à bout, est l'élimination complète des contradictions. Son système particulier d'idées et de besoins ne peut être réputé parfait que le jour où il ne renferme plus de thèses contradictoires ni de tendances et d'intérêts contraires.⁶⁹ » Ainsi, en mettant un terme aux contradictions et à leur rôle dans la genèse d'une forme nouvelle, Tarde s'oppose catégoriquement à une approche dialectique dans une perspective hégélienne de la formation du sujet et ce, tel que le souligne à juste titre le commentateur tardien, Jean Milet :

⁶⁸ *Ibid.*, p. 331.

⁶⁹ TARDE, Gabriel, 1999 (1895), *La logique sociale*, *op. cit.*, p. 307.

On peut noter que les vues de Tarde sur l'Opposition dans la vie sociale diffèrent sensiblement de celles de Hegel. Tarde a bien pris ses distances par rapport à l'interprétation dialectique de l'Histoire. Chez lui l'Opposition n'est pas une « contradiction », qui cherche à se substituer à une position première ; c'est simplement une « réaction » en face de cette position. Elle n'implique aucun mouvement vers une ascendance, ni aucun progrès déterminé : elle est un simple « contre-coup », une sorte de « choc de retour ». ⁷⁰

Pourtant, l'action (l'imitation) et la réaction (l'opposition), comme formes « contraires », se synthétisent chez Tarde par une adaptation, et ces trois moments articulent de concert le mouvement qui fonde la vie sociale. Ainsi, bien qu'il n'y ait pas de visée téléologique au mouvement décrit, l'adaptation tardienne apparaît néanmoins telle une synthèse supérieure, puisque l'auteur conçoit cette dernière comme un facteur de progrès, c'est-à-dire un phénomène universel issu d'un rapport triadique qui instaure les diverses variations sociales.⁷¹ Je reprends à nouveau ici les termes de Milet pour rendre compte du rôle fondamental qu'occupe le moment d'adaptation dans la sociologie tardienne: « Lorsque l'Imitation a porté l'idée (ou l'exemple) jusqu'aux confins de la vie sociale, et, une fois vaincue l'Opposition, l'Adaptation la fait entrer en combinaison avec les réalités préexistantes, et crée un nouvel équilibre. L'Adaptation est peut-être le facteur le plus fécond de l'évolution sociale.⁷² » En ce sens, l'adaptation paraît clairement chez Tarde comme une progression sociale issue d'une dynamique qui s'incarne dans la rencontre entre des pôles opposés. Il en résulte que l'individu

⁷⁰ MILET, Jean, 1970, *op. cit.*, p. 234. Je précise aussi l'influence que Hegel a eue sur la pensée de Tarde selon Milet : « Parmi les auteurs philosophiques modernes que fréquentera Tarde, deux noms vont rapidement se détacher, ceux de Hegel et de Cournot. [...] Tarde a lu les premières traductions françaises de ses [Hegel] œuvres ; et il a été immédiatement conquis. Ce qui le frappe, c'est l'ampleur de son génie : lui aussi recourt à toute la somme des connaissances acquises (sciences, arts, religions, métaphysique) pour se donner une explication du monde. [...] Hegel ouvre l'esprit moderne aux larges perspectives d'une « philosophie totale », c'est-à-dire à une philosophie qui synthétise toutes les philosophies. Le méconnaître, c'est rétrograder. » *Ibid.*, p. 64-65. Cependant, « L'attitude de Tarde à l'égard de Hegel est difficile à préciser ; car elle va évoluer sensiblement. Après un moment d'admiration enthousiaste, qui s'était manifestée aux premiers contacts, Tarde va prendre une attitude de plus en plus réservée. Il reproche, en premier lieu, à Hegel, d'avoir voulu enfermer l'histoire humaine dans des « formules trop rigides », en particulier dans des séries triadiques. » *Ibid.*, p. 105.

⁷¹ « La vérité est que l'opposition, cette contre-répétition, cette répétition renversée, n'est, comme la répétition elle-même, qu'un instrument et une condition de la vie universelle, mais que le véritable agent de transformation est quelque chose à la fois de plus vague et de plus profond qui se mêle à tout le reste, imprime un cachet individuel à tout objet réel, différencie le similaire, et s'appelle la variation. » TARDE, Gabriel, 1897, *L'Opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*, Paris, Alcan, p. 16.

⁷² MILET, Jean, 1970, *op. cit.*, p. 236.

se réalise en s'adaptant et que l'adaptation incarne le devenir, car de fait, celle-ci n'est autre que la somme de la manière dont les transformations affectent le sujet et réactualisent son mode d'être, de faire et d'agir. Dès lors, au sein même de l'adaptation, ce qui était n'est plus, mais est conservé dans une nouvelle forme selon un mouvement qui se rapproche de la logique d'une suppression-conservante par laquelle advient l'être *conforme à son temps*.⁷³ La contradiction se révèle alors dans l'existence dynamique entre l'être maintenu et l'être changeant, en raison du fait que l'adaptation assure autant la stabilité que la transformabilité de l'individu qui se familiarise avec les circonstances.

Toutefois, pour Tarde, il y a une distinction importante entre l'antithèse et une simple différence et c'est suivant cette divergence qu'il s'oppose farouchement à la dialectique hégélienne :

Quand Hegel, par exemple, nous déroule avec tant de sérénité son rosaire interminable de triades, il ne s'aperçoit pas que la thèse et l'antithèse qu'il oppose l'une à l'autre dans chacune d'elles, tantôt sont réellement des termes opposés, tantôt ne sont que des termes différents ; et il eût valu la peine, ce me semble, [de] démarquer cette distinction.⁷⁴

Si Tarde adopte une posture plutôt catégorique à l'endroit du mouvement qui articule la pensée hégélienne, il consent pourtant à aborder la spécularité par laquelle le phénomène imitatif résulte dans les termes d'une adaptation sociale dont l'état est inévitablement dynamique et par lequel le virtuel s'actualise.⁷⁵ De plus, la reconnaissance du procès spéculaire à l'œuvre fait en

⁷³ Il est d'ailleurs frappant de constater comment le concept d'adaptation chez Tarde se rapproche de celui d'habitude chez Hegel. Malabou a d'ailleurs éloquemment développé sur ce dernier concept hégélien, de manière à le définir comme forme d'adaptation : « La vie organique se caractérise par l'effort en vue du maintien de sa propre unité par la synthétisation des différences : différence entre l'organisme et son milieu et différences entre les éléments hétérogènes qui composent l'organisme. Cet effort n'est autre que l'habitude même, à l'œuvre dans l'être qui, au long de sa vie, déploie sa puissance intérieure et actualise ainsi le développement interne de ses facultés. Ce développement et cette actualisation ont pour nom *adaptation*. » MALABOU, Catherine, 1996, *L'avenir de Hegel*, Paris, J. Vrin, p. 85.

⁷⁴ TARDE, Gabriel, 1897, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁵ De plus, s'il s'oppose à la perspective dialectique qui comprend le devenir comme synthèse de l'être et du néant, il se rapproche malgré lui de cette manière d'aborder le réel avec son concept d'opposition : « Mais chaque chose peut être conçue comme ayant son néant à elle, sa manière de ne pas être. À vrai

sorte que Tarde rencontre Hegel dans sa conception du fait que le tout est à l'œuvre dans le particulier et ce, bien que Tarde aborde, contrairement à Hegel, la présence du macrocosme du point de vue du microcosme individuel, c'est-à-dire de la monade. Dès lors, en proposant la notion d'adaptation comme résultante de la rencontre entre des flux « contraires », Tarde admet implicitement la nécessité de l'individu de constamment se remodeler en fonction de sa capacité à s'*adapter* à une réalité sociale en constante transformation. Or, il n'est pas clair chez l'auteur si cette capacité demeure limitée à un état physique, soit une adaptabilité biologique en réponse aux circonstances extérieures, ou si elle émerge d'une rencontre entre l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire d'un rapport dialogique entre le particulier et l'universel :

Le rôle de l'opposition est de neutraliser, le rôle de l'adaptation est de saturer ; mais l'une en neutralisant, l'autre en saturant, sont pareillement délivrantes et diversifiantes. Car, saturé ou arrêté par elles, l'être, molécule ou cellule, est momentanément affranchi de cet état de détermination étroite et fixe qui constitue le besoin ou l'action ; il est momentanément rendu à cette virtualité infinie, indéterminée, qui est le fond de sa nature, et d'où il ne tardera pas à sortir de nouveau mais par un nouveau chemin.⁷⁶

À la lumière de ce passage qui reconnaît le potentiel infiniment plastique de la vie humaine, un rapprochement avec la pensée dialectique du grand philosophe allemand semble porteur afin de se ressaisir des limites naturalistes de la réflexion tardienne, car plutôt que de chercher à dépasser (contester) Hegel, il peut être intéressant de penser avec lui ce qui peut être pensé après lui en redonnant un fondement sociologique au sujet « croyant » et « désirant ». ⁷⁷ Car effectivement, il appert que la spécularité que Tarde admet au moyen du concept d'imitation gagnerait à être investie de sa propre négativité par laquelle son devenir se déploie dans la différence et laisse place à un ajustement mutuel entre l'individu et son environnement, c'est-à-dire à une *adaptation* comme mode d'être dialectique et continuels au-delà d'un ajustement

dire, néant, neutralité, zéro, en ce sens, signifient équilibre et stabilité ; et le rôle essentiellement conservateur plutôt que destructeur, nullement créateur, de l'opposition, se révèle ici. » *Ibid.*, p. 23.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 230.

⁷⁷ Cette opposition à Hegel me semble en effet quelque peu excessive et contradictoire en soi. Judith Butler a justement souligné la contradiction intrinsèque au discours de certains opposants à Hegel : « En fait, il est frappant de constater la régularité avec laquelle les plus tenaces des post-hégéliens semblent rester fidèles aux luttes fondamentales du sujet désirant de Hegel. » BUTLER, Judith, 2011 (1987), *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle* (trad. de P. Sabot), Paris, PUF., p. 273. Ce « sujet désirant » sera davantage étudié dans le chapitre suivant.

de l'organisme (des forces vitales) et dont on peut percevoir le déploiement dans la vie de l'Esprit comme forme de *réalisation sociale* issue d'une transformation dialectique constante du sens. La manière par laquelle le similaire se différencie et le différent se rend semblable, comme modalité de formation individuelle, bénéficierait à être abordée sous l'éclairage d'un concept typiquement hégélien propre à la méthode qui le caractérise, soit celui d'*Aufhebung* comme moment nécessaire à toute progression prenant appui sur le rapport entre le *dedans* et le *dehors* qui comprend l'implication mutuelle des opposés formant la conscience de soi et l'effectivité du réel. De fait, ce moment qui travaille toute la dialectique hégélienne, qui a été brièvement abordé dans la section précédente et sur lequel je reviendrai, implique de conserver ce qui est supprimé pour l'élever vers une forme supérieure, c'est-à-dire vers une nouvelle figure de connaissance, laquelle laisse place à une synthèse progressive au moyen de laquelle la conscience dépasse la simple sensation en s'extériorisant et permet à l'individu de trouver la certitude de lui-même dans le monde.⁷⁸ Conséquemment, si l'on suit cette conception – hégélienne et de surcroît meadienne – de la formation du soi (*Bildung*) comme procès social, l'esprit subjectif se manifeste selon un mode dialectique à l'intérieur duquel la résolution des contradictions qui lui sont propres est toujours en cours et jamais achevée. La contradiction fait partie intrinsèque de toutes les phases de développement de la vie : elle est la force motrice de l'adaptation et de la plasticité humaine. Le retour sur soi est toujours en devenir, il ne commence ni se termine nulle part ; il est un mode d'être ancré dans l'expérience sans cesse renouvelée : il se modèle à la lumière des supports réflexifs que le monde objectivé met à sa disposition. En fait, c'est parce que la conscience comporte l'idée de l'identité et de la différence que la contradiction inhérente (comme mouvements entre des opposés) à la conscience humaine ne peut être réellement dépassée. Suivant cette perspective, il est possible d'apercevoir pourquoi la logique tardienne demande à être « dialectisée » autrement, si l'on veut comprendre le mouvement dynamique et dialogique propre à la médiation imitative et ce, en ouvrant les portes et fenêtres des monades pour en faire des figures jamais figées et sans cesse transformées (adaptées aux circonstances) selon un moment de suppression-conservante (*Aufhebung*) à travers lequel l'esprit subjectif se découvre, approfondit sa conscience et

⁷⁸ Cette première et brève description dudit mouvement figure à la page 9 de la section précédente. La proximité entre l'apport meadien et la philosophie hégélienne sera davantage explorée dans le chapitre suivant.

connaissance de lui-même en se saisissant dans l'être-autre, de manière à dépasser son immédiateté, soit un état de simple naturalité.⁷⁹ L'absence de reconnaissance à l'endroit d'un moment de synthèse progressive propre à l'analyse tardienne de la conscience humaine fait en sorte que sa conception de l'esprit se rapproche davantage de l'état de « conscience » de l'animal prisonnier d'une détermination naturelle non médiatisée, en ce sens que le sujet n'accède pas à la conscience de soi construite réflexivement et qu'il demeure enchaîné dans un « ici et maintenant » dont la manifestation prend la forme de ce qu'il qualifie de « somnambulisme ». En d'autres termes, Tarde ne prend pas suffisamment en compte la capacité réflexive du sujet à partir de laquelle une connaissance d'ordre conceptuel permet la connaissance humaine de l'individualité en considérant le rattachement de sa manifestation particulière avec sa généralité universelle. Effectivement, en enfermant le phénomène imitatif dans une logique de contagion qui opère selon un mécanisme inconscient, la définition tardienne de l'imitation se rapproche davantage de celle que l'on retrouve dans le monde animalier, ou du moins de celle qui opère chez le nourrisson lors de sa phase pré-langagière, et qui renvoie à une imitation motrice non significative plutôt qu'à une imitation représentationnelle (symbolique) issue d'un rapport intersubjectif.

En revanche, au-delà d'une conception monadologique du monde à laquelle il est difficile de souscrire et d'une spécularité peu « dialectisée » et trop « physicaliste », l'intérêt de l'apport tardien pour penser l'imitation réside dans la puissance créatrice qu'il reconnaît à celle-ci, de façon à établir un rapprochement entre le concept de mimésis et celui de poésis. Assurément, Tarde permet de penser l'imitation suivant son potentiel créatif, et malgré le fait que la différence instaurée au sein du « même » soit abordée en termes *quantitatifs* (moléculaires) selon les différences infinitésimales qu'elle instaure, cette conception de la différence ouvre sur une nouvelle avenue afin de penser cette dernière en termes *qualitatifs*, en faisant appel à la notion de *variante*, c'est-à-dire au monde des possibles variations dans le cadre d'un processus dialectique de socialisation. Suivant cette perspective, la pensée du sociologue français jette en effet un éclairage intéressant qui mérite d'être développé en ce qui a trait à la

⁷⁹ Hegel rend bien compte de la capacité humaine à dépasser son immédiateté au moyen d'une réflexion médiatisée : « Seul l'homme, à titre d'être pensant, peut réfléchir sur ses tendances, qui, en elles-mêmes, s'imposent à lui de façon nécessaire. *Réflexion signifie, absolument parlant, réduction de l'immédiat.* » HEGEL, G. W. F., 1963, *Propédeutique philosophique*, Paris, Éditions Gonthier, p. 23. (Je souligne)

création de la différence, au moyen d'une synthèse créatrice, au sein du processus imitatif, selon une logique inhérente à la plasticité du sujet social et de la forme sociétale.⁸⁰ Plus précisément, sa pensée permet d'aborder l'innovation comme résultat d'une diffusion imitative dialectique et dès lors d'observer comment l'imitation rattache l'individu à un horizon socio-historique et à tous ceux (autrui) qui reproduisent le même « modèle » en fonction d'une interprétation personnelle relevant d'une adaptation au contexte, soit d'un rapport dialectique qui laisse place à une mutation sociale et une métamorphose ontologique. De plus, en plaçant le désir et la croyance comme forces motrices de l'imitativité humaine, Tarde identifie à l'avant-scène le rôle du pathos dans l'agir individuel, de manière à poser les premiers jalons pour une prise en considération de l'influence réciproque sur laquelle se fonde la dynamique interindividuelle et le lien social, en reconnaissant que c'est dans le mouvement du désir que naît une culture. Sa conception ontologique des forces désir et croyance demande toutefois à être repensée, car elle ne tient pas compte du rôle des conventions, des normes, des institutions, de même que des rapports de pouvoir intrinsèques à leur façonnement, et il en résulte une proximité avec un vitalisme qui prend des allures d'essentialisme. En ce sens, il paraît réducteur d'interpréter les phénomènes sociaux comme une expression immédiate des affects selon une logique nomothétique. Le désir et la croyance n'existent pas *a priori* sans l'intervention de l'esprit et de la société : ils sont toujours et déjà intriqués dans un tissu de relations socialement façonnées, puisque sans symboles, les sentiments sociaux ne pourraient prendre corps :

Chez l'homme, les émotions s'organisent au niveau symbolique, et sont consommées par les actions sociales. Quant aux actions elles-mêmes, en tant que faits sociaux, leur bien-fondé ne se jauge pas à leur adéquation à telle ou telle disposition des hommes, mais par leurs relations au contexte culturel.⁸¹

Enfin, s'il est intéressant, voire essentiel, de considérer la construction identitaire à travers les rapports « interindividuels » et de s'attarder à la spécificité de l'individu (entre autres selon les logiques de l'inconscient) pour comprendre le social à la lumière d'une forme de psychologie sociale, il paraît fautif de réduire la société aux individus qui la composent et de comprendre

⁸⁰ Ainsi, paradoxalement, Tarde éclaire pourquoi l'imitation ne doit pas être réduite à une passivité subjective, en raison du fait que la passivité imitative produit une action, de sorte que l'imitation implique une relation passivité-activité.

⁸¹ SAHLINS, Marshall, 1980 (1976), *op. cit.*, p. 35.

ces derniers comme de simples véhicules déterminés par des forces non intentionnelles. Tel qu'il a été possible de le constater lorsque la contribution de Mead a été évoquée dans la section précédente, la société comme entité signifiante est préalable à l'individu et constitue une unité qui ne peut être réduite à la somme de ses parties, bien que les deux pôles (individus-société) se forment selon une logique de réciprocité.⁸² Ainsi, il convient de reconnaître l'aspect mental du procès social sans pour autant simplifier l'existence de la société à sa manifestation individuelle ; les institutions ne peuvent être réduites à une représentation de la subjectivité individuelle, car la réalité sociale ne se résume pas à celle des individus. C'est donc parce que la société n'est pas le simple agrégat d'unités individuelles ni un ensemble indépendant d'actions individuelles qu'il importe d'analyser la synthèse par laquelle le sujet individuel se forme en société. Cet éclaircissement semble d'autant plus pertinent dans un contexte sociétal où les individus s'éprouvent comme sujets-autonomes, en raison d'un mode actuel dominant de l'expérience de soi qui repose sur un individualisme à l'intérieur duquel les individus ont une impression d'autodétermination et d'autodistanciation face au « nous », et duquel résulte ce qui peut être qualifié de « conformisme de la différence ».⁸³ Par voie de conséquence, c'est par le dévoilement de la structure mimétique – spéculaire –, laquelle éclaire comment le mode d'être individuel repose effectivement sur une intériorisation et une reproduction d'un mode d'être « autre », soit l'imbrication indissociable entre le « je » et le « nous », entre l'individu et la société, qu'il paraît juste d'affirmer en reprenant les mots de Norbert Elias que : « Sans l'existence d'un groupe d'êtres humains, nulle personne ne pourrait [...] se penser comme un “ je ” ».⁸⁴

Par suite, si l'apport tardien est inspirant à plusieurs égards, celui-ci bénéficierait d'une prise en compte de la société au-delà d'une instance qui fait tenir ensemble le multiple. C'est pourquoi il importe d'examiner plus en détails le rôle fondamental que joue la société dans la

⁸² En effet, dès que le tout se présente à nous de manière organisée, il doit être considéré autrement, c'est-à-dire comme plus grand que la somme de ses parties. De plus, les éléments ne sont jamais que des éléments isolés puisqu'ils ont toujours une tendance à s'assembler et font partie d'un milieu qui les subsume.

⁸³ J'introduis ici une notion qui sera centrale dans le développement à venir. J'y reviendrai avec une précision définitoire plus bas.

⁸⁴ ELIAS, Norbert, 2010, *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* (trad. de N. Guilhot, M. Joly et V. Meunier), Paris, Éditions La Découverte, p. 79.

formation de soi à la lumière d'une médiation sociale qui agit intrinsèquement sur tout un chacun, soit la médiation imitative, dont la spécificité humaine est d'être façonnée symboliquement et de se structurer selon un mouvement dialectique qui ne peut être réduit à une force métaphysique obscure. Bien que la contribution de Tarde constitue un premier pas sociologique pour penser la vie individuelle au-delà d'une approche purement « positiviste », l'élan « déterministe » au moyen duquel le sociologue pense les fondements psychiques de l'être-au-monde demande à être dépassé à l'aide d'une meilleure compréhension du sens (socialement ancré) que l'individu confère à son agir imitatif en tenant compte du concept de société et du caractère *interprétatif* de l'expérience (subjective) du monde. Pour ce faire, non seulement une méthode herméneutico-dialectique du phénomène et du concept d'imitation s'impose, mais celle-ci semble être l'approche à privilégier afin d'établir un véritable dialogue avec ledit concept.

1.3 Considérations méthodologiques et hypothèse

Dans ce qui suit, et préalablement à la suite de l'examen du lien social auquel l'imitation participe et qui intervient dans la mise en forme du soi, j'aimerais revenir plus en détails sur le choix méthodologique qui guide l'étude proposée, puisque cette orientation a des implications épistémologiques. Si le point de vue à partir duquel le concept d'imitation est abordé a déjà brièvement été exposé, en particulier lorsque je me suis positionnée par rapport à la lecture naturaliste qu'en font les neurosciences, je souhaite maintenant souligner les incidences théoriques d'une approche herméneutique et dialectique pour penser l'imitation en des termes sociologiques.⁸⁵ L'approche dialectique, du moins telle qu'elle se présente dans la philosophie hégélienne, de même que dans la sociologie meadienne, suppose une herméneutique du réel, de sorte que les deux méthodes marchent main dans la main, en ce sens qu'elles font apparaître *la signification de l'être-autre*, dont la saisie s'effectue au moyen d'une synthèse progressive

⁸⁵ La perspective adoptée ici ne développe pas sur les origines et les transformations qu'a connues le concept de mimésis dans l'histoire de la pensée occidentale, car ce travail a déjà été très bien réalisé par certains auteurs. Je laisse donc le soin au lecteur de se référer notamment à GEBAUER, Gunter et Christoph WULF, 2005, *Mimesis : culture-art-société* (trad. de N. Heyblom), Paris, Les Éditions du Cerf ; POTOLSKY, Matthew, 2006, *Mimesis*, New York, Routledge ; TAUSSIG, Micheal, 1993, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, Routledge.

– réflexive. C’est pourquoi l’approche dialectique – telle qu’entendue ici – ne se résume pas par le rapport entre un extérieur social et un intérieur cognitif : elle permet plutôt de trouver un équilibre entre positivisme et subjectivisme, en considérant le rapport d’objectivation à l’œuvre dans l’appréhension du réel et la formation de soi qui s’en suit. La réalité humaine « naturelle » apparaît ainsi toujours médiatisée par le symbolique, lequel est ancré dans une temporalité humaine : la « nature pour nous »⁸⁶ s’exprime nécessairement en termes de significations humaines, de sorte que l’expérience acquiert sa réalité de par le sens qui lui est attribué. Pour le dire autrement et selon les termes de Michael Foessel : « ... pour comprendre comment “ la vie affecte la conscience ”, il faut accorder que la vie affecte la conscience et qu’elle est donc déjà traversée par du symbolique.⁸⁷ »

Ainsi, analyser l’imitation par l’intermédiaire de la signification qui lui donne corps, de même que par les différents pôles qui la structurent, implique une confrontation avec celle-ci en prenant en considération autant les conditions empiriques à partir desquelles elle se forme, s’informe et se transforme que le moment subjectif (toujours déjà social) duquel elle procède. Ce procès, que je synthétiserai par le rapport spéculaire, est fondamental à l’analyse de l’imitation, car il permet de déconstruire la fausse dichotomie entre le social et l’individuel. Certes, l’ancrage spatio-temporel de l’imitation joue un rôle déterminant dans la forme – matérielle – qu’elle prend, mais celle-ci ne peut être considérée à l’ombre des mécanismes psychiques et significatifs à l’intérieur desquels elle s’enracine et participe de la création du lien social.⁸⁸ En fait, l’imitation ne peut être abordée sans que le sujet et l’objet soient pensés ensemble, suivant une logique de construction mutuelle ; les différents mécanismes psychiques, sociaux et culturels à l’œuvre dans le mouvement de va-et-vient entre un dedans et un dehors, et entre le conscient et l’inconscient, ne peuvent être analysés isolément, puisqu’ils sont inhérents au caractère langagier – significatif – de notre expérience du monde.⁸⁹

⁸⁶ J’emprunte ici l’expression à Jean-François Côté.

⁸⁷ FOESSEL, Michael, « Penser le social : entre phénoménologie et herméneutique » in *Paul Ricoeur et les sciences humaines*, 2007, (dir. de C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia) Paris, La Découverte, p. 53.

⁸⁸ Je montrerai dans le chapitre suivant, à la lumière de la philosophie hégélienne, comment le mouvement progressif de la conscience, comme moment subjectif, est à ressaisir dans les structures objectives que sont les institutions, les normes, l’art et la culture.

⁸⁹ « Le symbolique n’est pas une simple faculté psychique de l’être humain, celle de l’entendement par exemple qui sans doute lui correspond dans la signification qui lui a été donnée en philosophie, il existe

C'est donc parce que l'imitation s'établit dans cette dépendance et cette subordination d'origine du sujet au monde symbolique qu'une compréhension de l'espace commun, qui structure l'interaction humaine, nécessite une lecture interprétative du sens – changeant – de la réalité humaine individuelle et sociétale.⁹⁰

J'ai éclairé plus haut le fait qu'une lecture vitaliste de l'imitation prenait appui chez Tarde sur des forces dont l'origine demeurait obscure et que le fonctionnement mental selon une perspective atomiste non seulement n'apportait pas la lumière souhaitée, mais voisinait d'un peu trop près le réductionnisme scientiste qu'il paraît nécessaire de dépasser, afin de tenir compte du caractère « herméneutico-dialectique » de l'expérience humaine. En ce sens, si la corrélation neuronale de l'action imitative n'est pas à nier, elle n'apparaît certainement pas suffisante à sa compréhension, en raison du fait que pour pouvoir communiquer et être influencé par autrui, il faut avoir intériorisé et incorporé une structure symbolique, de même que certaines aptitudes pratiques. C'est suivant cette perspective qu'il semble impossible de diviser une expérience psychique en une partie purement intérieure et une partie purement extérieure. D'ailleurs le caractère réducteur de cette dichotomie a clairement été mis en évidence par la philosophie hégélienne au moyen de la démonstration du fait que l'immédiat est par *essence* toujours déjà médiatisé.⁹¹ Effectivement, la contribution fondamentale de Hegel à la pensée moderne a mis en lumière le fait que l'expérience du sensible n'est jamais immédiate chez l'humain, c'est-à-dire que sa réalité prend appui sur une saisie interprétative par laquelle le sens advient et se transforme en fonction du contexte social dans le cadre duquel les concepts et catégories d'appréhension du réel sont construits et enrichis. Dans la même

concrètement sous la forme de l'institution, comme cadre structuré et structurant effectif de la vie proprement humaine. » FREITAG, Michel, 2011 (1986), *op. cit.*, p. 15.

⁹⁰ « Parmi toutes les activités de l'esprit, l'interprétation possède un privilège, que ne possède pas, par exemple, l'analyse ou la construction mentale : c'est elle qui est au plus près du propre de la pensée, c'est elle sur quoi se règle toujours sous un aspect au moins le cheminement de pensée comme tel. Cela, au fond, parce que ce cheminement répond où réagit à la situation, et ce mouvement faisant écho à la situation vaut toujours comme dévoilement ou explicitation de cette situation sous un certain rapport. La pensée est cette activité dont l'acte vaut toujours comme interprétation de la situation qu'elle transforme, altère. » SALANSKIS, Jean-Michel, 2003, *Herméneutique et cognition*, Paris, Presses Universitaires de Septentrion, p. 13.

⁹¹ À ce sujet, je reviendrai de manière plus détaillée sur le chemin logique hégélien qui implique la présupposition du langage dans la saisie de la nature et de la réalité humaine en générale au cinquième chapitre.

veine, l'herméneutique de Gadamer a aussi bien montré comment toute connaissance de l'expérience phénoménale est le produit d'un savoir médiatisé :

L'expérience n'est pas d'abord une affaire de *sensation*. Ce n'est pas le fait de partir des sens et de leurs données qui peut comme tel être appelé expérience. Nous avons appris à voir en quoi les données des sens s'articulent aussi selon différents contextes d'interprétation et en quoi la perception, qui saisit quelque chose de vrai, a toujours déjà interprété le témoignage des sens bien avant l'immédiateté des données sensibles.⁹²

De fait, tel que le soutient l'herméneutique de Gadamer, l'expérience individuelle, à travers notamment la pratique des mœurs, c'est-à-dire des modes d'être, de penser et de faire, relève d'une interprétation socio-historiquement ancrée, de sorte que sa vérité repose sur une question de méthode qui comprend le dialogue continuellement à l'œuvre entre le sujet et l'objet. Le monde et la lecture que le sujet en fait ne cessent de se modifier au cours de l'histoire parce que la conscience humaine (re)crée elle-même sa *seconde nature* par l'intériorisation et la modification de l'ordre symbolique qui comprend notamment les normes sociétales et le monde institutionnel, dont la spécificité, tout comme celle du cerveau humain, est d'être plastique. Cette corrélation entre la « nature » individuelle, la société et le substrat neuronal, caractérisée par une plasticité commune, témoigne de l'incontournable posture interprétative au moyen de laquelle l'individu habite le monde et à l'intérieur duquel il se façonne et se (trans)forme sans cesse. Car en effet, si la plasticité humaine prend corps dans une traduction sensible de la production catégorielle, elle produit également l'effectivité du concept, c'est-à-dire qu'elle est constitutive de l'objectivité du monde par sa capacité à lui donner une forme changeante.⁹³

⁹² GADAMER, Hans-Georg, 1996, *La philosophie herméneutique* (trad. de J. Grondin), Paris, PUF, p. 123.

⁹³ La contribution de Malabou sur le concept de plasticité fera l'objet d'un examen plus approfondi dans les prochains chapitres, je souligne néanmoins d'ores et déjà comment sa conception de la plasticité neuronale intègre le mouvement incessant de l'histoire pour penser la transformation individuelle : « L'expérience individuelle ouvre, à même le programme, une dimension que l'on tient habituellement pour l'antithèse même de la notion de programme : la dimension historique. La plasticité, entre déterminisme et liberté, désigne tous les modes de transformation qui se déploient entre sa signification fermée (caractère définitif de la forme) et sa signification ouverte (malléabilité de la forme). Au point que le système cérébral apparaît aujourd'hui comme une structure autosculptée qui, sans jamais être élastique ni polymorphe, tolère un remaniement constant, des différences de destin et un façonnement de l'identité singulière. » MALABOU, Catherine, 2011, *Que faire de notre cerveau ?*, Montrouge cedex, Bayard Éditions, p. 90.

Si le concept d'évolution semble désormais avoir laissé place à celui de plasticité pour penser la « nature » humaine, ce n'est sans doute pas de manière arbitraire ; cela trouve probablement une justification dans le fait que ce concept offre la possibilité de dépasser l'opposition entre la nature et la culture, en redonnant à l'univers de sens, à l'ordre symbolique, toute son importance dans sa capacité à donner une forme, de même qu'à en recevoir une, et ce, tout en soulignant le lien intime qui unit la connaissance humaine, en tant que science, au procès d'objectivation par lequel cette dernière advient.⁹⁴ Je n'entre pas ici dans le débat épistémologique sur les rapports de pouvoir engagés dans l'édification de la connaissance scientifique, sinon pour souligner qu'une démarche herméneutique paraît être la voie la plus appropriée pour rendre compte des faits de sens qui orientent l'être et le faire humain, en raison du fait que l'homme ne peut être réduit à un être organique, puisqu'il est toujours engagé dans une (pré)compréhension et une (ré)interprétation du monde selon son appartenance au contexte culturel – ce que la description de sa nature en termes de plasticité met si bien en évidence.⁹⁵

⁹⁴ Je réitère ici, toujours suivant la perspective de Malabou, le rôle fondamental de l'environnement sur le façonnement physiologique de tout un chacun, de même que sur la lecture qui en est faite : « Il s'agit d'un lien structurel si profond qu'il définit en quelque sorte une *identité*. Ce n'est pas seulement que le cerveau a une histoire – qui se confond avec celle de sa constitution en objet de science – mais qu'il *est* une histoire. Il est en effet possible d'affirmer aujourd'hui qu'il existe une *historicité constitutive du cerveau*. [...] L'œuvre propre du cerveau, qui engage l'aventure et l'histoire individuelles, porte un nom : la *plasticité*. Ce que nous avons nommé l'historicité constitutive du cerveau n'est autre en effet que sa plasticité. » *Ibid.*, p. 36 et 40. Le danger qui guette toutefois l'usage du concept et en particulier lorsqu'il est utilisé afin d'appuyer l'idée d'une neuroplasticité réside dans une simplification à outrance du psychisme afin de le faire corrélér à l'architecture neuronale.

⁹⁵ Mon insistance sur la nature interprétative de notre rapport au monde, suivant une pré-inscription du sujet au sein d'une structure symbolique n'est pas fortuite ; je réitère le fait qu'elle se justifie par une opposition au réductionnisme neuroscientifique qui met justement à l'avant-plan l'idée que la mimésis précéderait le symbolique. Autrement dit, la perspective cognitive avance que l'imitation occuperait un rôle primaire (inné et mécanique) au moyen duquel les symboles seraient générés : « Since imitation has been found to operate powerfully prior to language and representational thinking, imitation researchers have become increasingly involved in the debate concerning the origin and mechanisms of ToM [theory of mind] in humans. [...] The idea that imitation, or mimesis, plays a primary role in the genesis of mental representation, rather than the other way around, signifies a dramatic shift in perspective from the previous cognitive and philosophical views. » GARRELS, Scott R. (dir.), 2011, *Mimesis and Science*, Michigan, Michigan State University Press, p. 21. Je précise que ce changement de paradigme a été opéré à l'origine par une étude réalisée par Meltzoff et Moore, qui prétend que dès la naissance, le nourrisson est à même de reproduire certaines gestuelles ; MELTZOFF, Andrew et Keith MOORE, 1983, « Newborn infants imitate adult facial gestures. », *Child Development*, 54, pp. 702-709. Cette « découverte » me paraît étonnante, puisque la vision du nouveau-né est très partielle pendant les premières semaines de sa vie et que le proto-sujet ne se distingue pas de son environnement, puisqu'il se trouve dans une phase d'intersubjectivité indifférenciée, soit de symbiose avec sa mère, de sorte qu'il n'a aucun moyen de séparer la représentation de la perception et cette dernière de la sensation.

C'est pourquoi il paraît impossible de s'abstraire d'une pré-compréhension, contrairement à ce que l'idéal de laboratoire fait miroiter ; les phénomènes, dont celui en l'occurrence de la plasticité, ne sont saisissables indépendamment de la manière dont on les comprend en référence à l'univers de sens conceptuel qui les définit et les précède. Il en va forcément de même en ce qui concerne l'interprétation et à la compréhension de la médiation symbolique en jeu ici, soit l'imitation, car il est impossible de s'isoler, de s'abstraire, de celle-ci pour en saisir le sens. Pour le dire de nouveau avec Gadamer : « Partout où quelque chose a été vécu, où une étrangeté a été levée, où se produit une illumination, une évidence, une appropriation, on a affaire au processus herméneutique qui consiste à trouver un langage et une conscience commune.⁹⁶ »

Partant dès lors du postulat soutenant que la construction identitaire de la subjectivité individuelle est intrinsèquement liée au contexte et à l'interprétation de l'*histoire* individuelle et collective, il convient d'examiner la structure de réflexivité qui met en jeu le rapport entre l'identité et la différence, laquelle peut être résumée par la dialectique du même et de l'autre. En considérant ce mouvement, il semble non seulement possible d'éviter de tomber dans une fausse dichotomie entre le social et l'individuel, mais également de mettre en lumière la façon dont la plasticité de la nature humaine rend possible la création d'une identité personnelle au moyen d'un rapport spéculaire qui agit au carrefour des rencontres entre les catégories (modifiables) de l'expérience, de l'identité et de la connaissance. Ainsi, plutôt que d'avoir un soi déjà là, ce que les neurosciences appellent un proto-soi, on retrouve un soi spéculaire, lequel révèle le caractère significatif et interprétatif de l'expérience humaine, soit son auto-façonnement par l'intermédiaire de l'échange significatif et dialogique.⁹⁷ En d'autres termes, une perspective herméneutico-dialectique permet non seulement d'affirmer la structure réflexive constitutive de la conscience humaine, mais se présente comme un moyen d'observer le fait que l'imitation n'est pas une simple forme de contagion sociale qui opère « mécaniquement » en fonction d'une disposition biologique : elle est plutôt une médiation par

⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg, 1996, *op. cit.*, p. 48.

⁹⁷ Tel que le souligne Gadamer : « La dialectique est l'art de mener un dialogue, ce qui implique l'art de mener un dialogue avec soi-même et de rechercher l'entente avec soi-même. Elle est l'art de penser. Cela veut dire qu'elle est l'art de demander ce que l'on veut dire au juste lorsque l'on pense ou dit quelque chose. » *Ibid.*, p. 53.

laquelle advient l'intériorisation (selon une appropriation qui diffère chez chacun) d'un *éthos* collectif au moyen de rapports intersubjectifs – spéculaires. Suivant cette orientation méthodologique, laquelle comprend l'imitativité humaine en fonction d'un rapport réflexif fondé sur une relation significative, culturellement ancrée, la question qui se pose alors est *quelle est la motivation humaine à imiter ?* Afin de tenter de répondre à cette interrogation, et partant du fait que la société est préalable à l'individu et que ce dernier ne se saisit que par l'intermédiaire de l'être-autre, l'hypothèse de lecture que je souhaite développer consiste à identifier ce tremplin au sein du *désir de reconnaissance sociale* ; ou autrement dit, je présume que *le désir de reconnaissance sociale constitue le moteur de l'imitativité humaine*.⁹⁸

Cette hypothèse suppose bien entendu que le mouvement dialectique au moyen duquel l'imitation fonde le particulier au sein de l'universel prend la forme d'une structure spéculaire située au fondement de l'établissement des rapports intersubjectifs. Le rapport spéculaire en jeu dans la constitution progressive et continue de l'identité individuelle⁹⁹ (intermédiée par l'imitation) peut alors être synthétisé par la formule hégélienne un « *je qui est un nous et un nous qui est un je* ¹⁰⁰ », laquelle implique de considérer le désir de reconnaissance inhérent au mouvement constitutif d'un intérieur par un extérieur et *vice-versa*. En effet, le désir de reconnaissance pose le principe de *réciprocité* comme noyau dur du symbolique et comme rapport au moyen duquel le lien social émerge.¹⁰¹ La quête de reconnaissance à la base de

⁹⁸ Contrairement à la posture girardienne, très populaire parmi la communauté scientifique anglophone, je ne propose pas que l'individu imite le désir de l'autre dans une posture de rivalité, mais plutôt qu'il imite afin d'obtenir le désir de l'autre, c'est-à-dire *qu'il désire la reconnaissance de l'autre*. Car de fait, la théorie du désir mimétique de Girard ne conçoit pas *le désir du désir de l'Autre*, mais *le désir selon l'autre*, ce qui a pour effet d'aborder l'imitation suivant une structure triangulaire de rivalité, plutôt que selon une structure quadripolaire de reconnaissance. Cette divergence est majeure, puisqu'elle implique une conception de l'imitation comme tremplin du désir et non le désir comme vecteur de l'imitation. Les implications de l'approche que je défends feront l'objet d'une démonstration plus détaillée.

⁹⁹ L'idée d'une constitution identitaire progressive et continue implique évidemment d'aborder l'identité selon une absence de stabilité et un devenir plastique.

¹⁰⁰ HEGEL, G.W. F., 1991 (1807), *Phénoménologie de l'esprit* (trad. de J.-P. Lefèvre), Paris, Aubier, p. 149.

¹⁰¹ Le symbole est ce qui nous permet de reconnaître, car il renvoie à ce qu'il n'est pas et rend présent la signification de quelque chose d'autre : il est à la fois signification et présence dans l'horizon intersubjectif de la vie sociale. La signification se révèle dans sa fonction symbolique et le sens du symbole à travers la circulation d'un code de réciprocité et de liaison sociale. Ainsi, tel que le souligne Ricoeur, « Pour l'anthropologue et le sociologue, le terme symbole met d'emblée l'accent sur le caractère public de l'articulation signifiante. » RICOEUR, Paul, 1983, *Temps et récit I, l'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, p. 114.

l'intersubjectivité dévoile le jeu de miroir qui articule la vie sociale : la subjectivité se forme en tant qu'intériorité réflexive par l'intermédiaire de l'action humaine dont la reconnaissance s'ordonne à l'action de l'autre. C'est en ce sens que je soutiens, conformément à la méthode hégélienne, que le désir de reconnaissance de la part d'une autre subjectivité confère à la subjectivité individuelle une existence symbolique, soit la condition de possibilité de perception de sa propre réalité. C'est pourquoi il me semble qu'en filigrane de l'acte mimétique réside le désir d'être reconnu, c'est-à-dire la possibilité de se saisir depuis l'autre. À l'aune de cette perspective, c'est le rapport de « vulnérabilité », voire de dépendance face à l'autre, qui me paraît agir comme condition d'être, en éclairant le fait qu'il n'y a pas de dualisme ontologique qui oppose le social au psychisme dans la formation de l'*homo mimeticus*.

En somme, l'hypothèse ainsi esquissée postule que le processus mimétique est dialectique et dialogique, c'est-à-dire qu'il inscrit la représentation dans l'être et l'agir et qu'il permet, par le biais de la relation qu'il rend possible, l'expérience de l'altérité inhérente au développement la conscience de soi. Ainsi, cette approche pose la prémisse suivante, à savoir que l'imitation médiatise le rapport entre altérité et identité et favorise la création du lien social dont la structure suppose *la reconnaissance de l'autre préalable à la reconnaissance de soi*. De surcroît, cette proposition conçoit qu'au sein de la synthèse mimétique, il y a un moment où le moi ne se distingue pas de l'autre : qu'on ne devient soi qu'en devenant comme les autres, en s'appropriant une culture commune, de sorte que *l'imitation mène au je*.¹⁰² C'est selon ce point de vue que la mimésis ne peut être réduite à une simple illusion, un simulacre au moyen duquel le sujet se (re)présente et qu'elle doit plutôt être envisagée comme une des médiations fondamentales par laquelle le sujet advient *en-soi* et *pour-soi*.

L'examen sociologique que je propose pour la suite de l'étude vise donc à interroger comment les moments de distinction et d'indistinction entre le sujet et l'être-autre interviennent dans le processus mimétique de façon à penser l'imitation dans son rapport et sa proximité avec la dynamique réflexive située au fondement de la formation identitaire et de la reproduction sociale. Cette exploration s'inscrit dans une réflexion sur le rapport spéculaire au moyen duquel

¹⁰² Je précise ici qu'il s'agit d'un *moment* d'indifférenciation et non d'un état statique, puisque le sujet imite ultérieurement dans un rapport de différenciation. Je reviendrai sur cette question.

le sujet se façonne et dont l'interprétation du monde crée de nouvelles normes de reconnaissance à partir desquelles l'être-au-monde se transforme. Cette démarche cherche parallèlement à dégager la fonction créative de l'imitation, créative au sens de porteuse de changement, en raison du fait qu'elle procède d'une production et d'une réception propre à la particularité qui donne lieu à une infinité de formes humaines et culturelles singulières dont le caractère est malléable. Ainsi, dans ce qui suit, j'ambitionne de « réfléchir » le fait que la « nature » humaine change parce qu'elle reproduit et produit de nouveaux miroirs à travers lesquels elle perçoit le monde, se perçoit, se transforme et transforme le monde. Or, questionner la manière dont l'imitation intervient dans ce procès impliquera forcément d'étudier le procès de socialisation qui est le fruit de l'éducation, l'éducation au sens de la transmission des normes et connaissances par des figures d'autorité, mais aussi au sens d'une éducation générale, c'est-à-dire comme formation de soi (*Bildung*) intrinsèque au façonnement de la subjectivité individuelle.

Enfin, selon une approche herméneutico-dialectique de l'identité individuelle, je m'appliquerai, dans le prochain chapitre, à comprendre comment les exigences de reconnaissance prennent part à la mise en œuvre de la médiation imitative, de même que dans la plasticité des formes identitaires qu'elle crée. Au moyen de l'analyse de la lutte pour la reconnaissance, je tenterai d'identifier comment les exigences sociales, notamment la pression au conformisme et l'impératif de se définir dans sa particularité, interviennent au sein d'une identité dont la précarité – vulnérabilité – est empreinte de conditions historiques.

CHAPITRE II

IMITATION ET SUBJECTIVITÉ : DE LA QUÊTE DE RECONNAISSANCE

Dans ce deuxième chapitre, il sera question d'étudier comment la saisie de soi-même chez l'être-autre, telle qu'élaborée dans la philosophie hégélienne, et en particulier dans la structure de la reconnaissance intersubjective, met en lumière le rôle du désir de reconnaissance comme ressort à la mise en relation des deux pôles impliqués dans l'imitation, lesquels posent la nature sociale de la psyché humaine, c'est-à-dire l'illusion d'un soi pré-social. En puisant au sein de l'héritage hégélien et de la méthode dialectique qui traverse ce legs, il s'agira d'éclairer l'idée d'une genèse intersubjective de l'individu et de voir en quoi celle-ci peut être mise en relation avec la médiation imitative. C'est par le biais de l'étude du désir de reconnaissance, considéré comme moteur de l'imitation, qu'il sera ensuite possible d'observer les mécanismes et dispositifs sociaux qui contribuent à produire l'impression d'une singularité et d'une identité auto-constituées dans un contexte de culture de masse, suivant un rapport au monde qui paraît de plus en plus standardisé. Tel qu'évoqué au chapitre précédent, l'examen de la médiation mimétique, laquelle participe de la reproduction sociale, apparaît d'autant plus nécessaire dans un contexte sociétal où les individus admettent de moins en moins que l'individuation passe par la socialisation, de sorte que les subjectivités individuelles ont une impression d'autonomie face au « Nous » ; il s'ensuit une conception individualiste du sujet contemporain qui omet de prendre en considération le fait que « la création de soi » s'appuie toujours sur une tradition de laquelle il est impossible de s'abstraire. En filigrane de cet examen, c'est donc le mythe de l'individualisme, entendu au sens du sentiment d'avoir un monde intérieur personnel issu d'une

auto-réalisation, qui sera remis en cause.¹⁰³ En dévoilant l'origine sociale et spéculaire de la singularité, c'est l'imitation comme médiation inhérente au caractère processuel du soi et comme modalité de reproduction sociale qui se révélera. Cela dit, reconnaître la caractère social de la subjectivité individuelle n'implique pas d'embrasser un pur déterminisme sociologique de la « nature » humaine ; une démarche dialectique permet plutôt de reconnaître la tension qui opère entre les individus et la société, et ce, en admettant que si les individus sont façonnés par le monde social et les institutions qui lui sont propres, ils peuvent en retour transformer l'environnement – notamment institutionnel – au moyen d'une réflexivité par laquelle advient des variantes créatrices.¹⁰⁴ Mais préalablement à un examen plus approfondi de la manière dont la conjoncture sociétale, la pression au conformisme et les normes de reconnaissance agissent sur le sujet, il convient de s'attarder à la manière dont une reconnaissance que je qualifierais de « primaire » est nécessaire afin que le sujet accède à une existence symbolique.

2.1 Hegel et le désir de reconnaissance

Il est aujourd'hui établi que c'est chez Hegel que se situe le fondement d'une théorie de la reconnaissance et une interprétation de celle-ci comme vecteur du façonnement de la subjectivité individuelle et du rapport à soi.¹⁰⁵ En fait, l'analyse du concept hégélien de reconnaissance a été popularisée par les écrits d'Alexandre Kojève, par l'intermédiaire d'une des trois figures de la reconnaissance, soit celle du maître et de l'esclave, laquelle est articulée autour des problématiques de la conscience de soi et de la liberté. Depuis, le thème de la reconnaissance (*Anerkennung*), dans le sillon hégélien et kojévien, a fait l'objet d'une réappropriation chez plusieurs auteurs, tels Axel Honneth, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Nancy Fraser et Judith Butler, pour ne nommer que ceux-ci. Cette réinterprétation contemporaine du concept fait de l'éthique et de la politique de la reconnaissance un enjeu théorique à l'avant-scène pour penser la société contemporaine et ses

¹⁰³ Sur les conditions sociales d'apparition de cette illusion, voir LAHIRE, Bernard, *Dans les plis singuliers du social*, Paris, La Découverte.

¹⁰⁴ L'approche dialectique permet en outre de sortir d'un schème modèle-copie statique en montrant comment la transformation du monde et de soi est toujours en devenir.

¹⁰⁵ GUÉGUEN, Haud et Guillaume MALOCHET, 2012, *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, p. 20.

dynamiques sociales – inégalitaires. De manière plus spécifique, la théorie de la reconnaissance, telle qu'elle se présente chez Hegel, de même que chez les auteurs qui travaillent à sa réactualisation, est une approche du social qui place l'intersubjectivité comme constitutive du soi et qui prend dès lors en considération l'expérience morale des individus à travers la signification que les individus accordent à leurs expériences. En m'inscrivant dans cette voie et dans l'intention d'observer comment le désir d'être reconnu se pose comme moteur du procès mimétique, je propose d'analyser la contribution hégélienne du rôle de la lutte pour la reconnaissance, ainsi que sa réactualisation honnethienne ; c'est sous l'éclairage de ces apports que je poursuivrai en appréhendant les fondements intersubjectifs de l'identité à l'aune de la pensée de Mead, chez qui on trouve un prolongement et une attache « empirique » fort intéressants des prémisses hégéliennes. C'est en effet en suivant l'ancrage communicationnel théorisé par Mead qu'il sera possible de dégager la nécessité d'une reconnaissance réciproque dans un registre moins tragique que celui de la lutte à mort des consciences.

Par l'étude des différentes déterminations progressives du développement de la subjectivité, Hegel rend compte du passage par lequel le sujet s'affranchit d'un état de pure naturalité pour accéder progressivement à la conscience et éventuellement à la conscience de soi. L'illustration de ce cheminement, déployé notamment dans la *Phénoménologie de l'esprit*, témoigne du fait que la subjectivité individuelle n'est pas acquise *a priori*, mais qu'elle se développe au contact de ce qui est autre, soit au sein d'un rapport social fondé sur l'accès à une reconnaissance essentielle à la formation de soi. C'est comme désir du désir d'une autre conscience que le désir de reconnaissance se présente comme désir humain et comme modalité constitutive du soi. De manière plus précise, selon l'entreprise hégélienne, il ne s'agit pas tant de comprendre les conditions et critères au moyen desquels le sujet reconnaît l'autre comme conscience, mais plutôt de savoir comment le sujet peut être reconnu et ainsi accéder à la conscience de soi par le biais d'une reconnaissance qui lui permette de se réfléchir et de s'auto-déterminer. Ainsi, en soutenant que la relation à l'autre précède l'individu et en excluant la prémisse individualiste, Hegel affirme le primat de la société dans l'expérience du devenir individuel et met dès lors l'accent sur la composition sociale – *spéculaire* – du procès phénoménologique impliqué dans le développement de la conscience de soi.

En fait, en s'attardant à la dialectique de la conscience hégélienne, il apparaît aisément que c'est le mouvement de reconnaissance d'une autre subjectivité qui confère à la subjectivité humaine une existence symbolique, soit la condition de possibilité de perception de sa propre réalité. Pour que la conscience de soi accède à la connaissance d'elle-même, elle doit effectivement s'engager dans un processus de reconnaissance avec une autre conscience de soi, de manière à appréhender son propre dédoublement, c'est-à-dire la consistance de son identité au sein de la différence. Ce mouvement d'appréhension au-dedans de soi de l'opposition du fini se présente d'abord sous la forme du désir, puisque la conscience de soi confirme son savoir d'elle-même dans l'objet qu'elle désire, ou plutôt dans l'objet duquel elle désire obtenir la reconnaissance afin de pallier au manque, soit ce qui lui fait défaut pour se constituer comme conscience autonome. Ce que la conscience désire, c'est en fait elle-même, en ce sens qu'elle désire *être-auprès-d'elle-même*, et cette saisie implique un détour chez l'être-autre, puis sa négation : « ... la conscience de soi n'a de certitude d'elle-même que par l'abolition de cet autre qui s'expose à elle comme vie autonome ; elle est *désir*. [...] *La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi.*¹⁰⁶ » Ainsi, le désir occupe un rôle structurel dans l'expérience de la conscience de soi, car il est le véhicule par lequel cette dernière fait l'expérience du monde sensible et perçu. Il est en outre l'expression sensible de la conscience de soi : *il révèle le manque ontologique constitutif du sujet*, et cette incomplétude fait en sorte que la réalisation de soi repose sur un jeu spéculaire de reconnaissance, lequel met en lumière le fait que *le désir est désir d'être reconnu*. Les figures de reconnaissance hégéliennes, telles que présentées dans la *Phénoménologie*, illustrent la production de soi dans son désir d'être reconnu en rapport avec les différents modes de subjectivation suivant la formation historique, mais elles ne se rapportent toutefois pas tant à une réalité empirique qu'à des moments idéaux – fictifs.¹⁰⁷ Les différentes figures fictives qu'Hegel mobilise pour illustrer

¹⁰⁶ HEGEL, G.W. F., 1970 (1830), *op. cit.*, p. 148-149.

¹⁰⁷ Le caractère idéal – illusoire – des figures hégéliennes a fait l'objet de nombreuses critiques, alors que pourtant le rôle performatif qu'occupent ces figures dans la recherche de vérité met en lumière l'objectivité de la quête de (re)connaissance en montrant comment la fiction permet d'instruire le sujet sur lui-même. La fiction entretient un lien privilégié dans la recherche de vérité : elle expose le sens d'un procès. La pertinence d'un mode d'exposition théâtral mis en œuvre dans la *Phénoménologie de l'esprit* est d'ailleurs soulignée par Judith Butler : « En ce sens, la *Phénoménologie* est une étude en fonctionnalisation qui montre le rôle essentiel de la fiction et de la fausse croyance dans la quête de la vérité philosophique. » BUTLER, Judith, 2011 (1987), *op. cit.*, p. 46. Ainsi, si la fiction peut être envisagée comme un mode de connaissance, son usage à des fins de compréhension du fonctionnement

les épreuves que doit surmonter l'esprit dans sa formation visent en fait à incarner un mouvement de formation individuel (*Bildung*), soit le mode d'éducation et de connaissance dialectique dans lequel s'inscrit le procès de culture au moyen duquel se forment les identités individuelles, de même que « l'esprit d'un peuple ». Ce procès de formation prend appui sur le mouvement de suppression-conservante (*Aufhebung*), soit le moment qui a été évoqué au chapitre précédent et qui situe la contradiction au cœur de tout développement dialectique. Par la théorisation de ce mouvement, Hegel invite le lecteur à penser, et à suivre, la formation progressive de la conscience de soi à travers une synthèse progressive qui emprunte nécessairement des moments d'aliénation et de négation, lesquels constituent des moments mutuellement nécessaires, mais qui demandent néanmoins à être surmontés. La négativité incarne le mouvement par lequel ce qui est étranger devient familier : elle est un processus qui met en évidence le caractère infini de la conquête de l'altérité, le devenir-autre-que-soi : elle est un moment qui définit le sujet comme être-en-relation. De plus, le caractère processuel de la formation du soi qui met en scène l'être-en-relation permet à la conscience de comprendre que ce qui existe en elle-même existe également en dehors d'elle. C'est pourquoi l'esprit atteint sa souveraineté lorsqu'il se trouve « chez-soi-depuis-l'être-autre », c'est-à-dire lorsqu'il devient objet pour lui-même. Hegel rend compte de la médiation par laquelle la conscience de soi se saisit dans la négativité d'elle-même de la manière suivante :

Celle-ci est une *conscience de soi pour une conscience de soi*. C'est seulement alors et par là qu'elle est en réalité ; car c'est seulement alors et en cela qu'advient pour elle l'unité de soi-même dans son être autre ; *Je*, qui est l'objet de son concept, n'est en réalité, pas un objet ; or l'objet du désir est seulement *autonome*, car il est l'universel substance inanéantissable, la fluide essence identique à soi-même. Dès lors que c'est une conscience de soi qui est l'objet, celui-ci est tout aussi bien *Je* qu'objet¹⁰⁸.

Les diverses figures de la conscience, qui sont en fait différentes étapes structurelles, constituent alors des épreuves qui suivent une succession de déceptions nécessaires à la progression de la conscience, et dont un des pôles importants mène à la conscience de soi comme *réalisation sociale*. La figure de la lutte à mort illustre bien le fait que la certitude de

de l'esprit humain éclaire la proximité qu'elle peut entretenir avec la science ; en ce sens, la *science-fiction* peut être considérée comme une méthode heuristique.

¹⁰⁸ HEGEL, G.W. F., 1991 (1807), *op. cit.*, p. 149.

soi-même se trouve dans le monde et qu'elle repose sur l'exigence fondamentale d'une véritable reconnaissance intersubjective ; cette dernière éclaire le combat que deux consciences se livrent pour obtenir la reconnaissance de l'autre : il s'agit d'une concurrence qui nécessite la mise en danger de sa « naturalité », de sa propre vie biologique, afin d'accéder à la liberté à l'intérieur des contraintes de la socialisation (fondée sur des rapports asymétriques). Autrement dit, cette figure affirme le détachement de la conscience face à son « être-là », en montrant que le désir d'être reconnu est plus fort que le désir de conserver sa vie immédiate. Cette première figure révèle le désir du sujet à dépasser sa naturalité (sa finitude biologique) pour accéder à une vie symbolique, c'est-à-dire à une existence reconnue par l'autre et consciente d'elle-même. Pour s'affirmer comme conscience de soi, le sujet doit prouver à l'autre qu'il n'est pas attaché à sa réalité objectale, étant donné que celle-ci est accessoire à sa conscience. La conscience de la mort se présente alors tel un impératif à la liberté et à l'égalité, parce que c'est par la négation de la nature en général que l'existence symbolique de la vie sociale émerge : et cela suppose que la vraie liberté se loge au-delà du corps. Toutefois, par cette figure, la reconnaissance mutuelle n'est pas achevée, puisqu'elle se solde soit par un survivant et un mort, soit par un rapport totalement asymétrique. La mort de la réalité naturelle des consciences les prive de l'accès à la connaissance d'une reconnaissance, de sorte que ce premier moment de reconnaissance est un échec ; ce qui a par ailleurs pour effet de démontrer que la vie biologique, l'être-là immédiat, n'est au demeurant pas superflue à la réalisation de la conscience de soi.

Hegel poursuit le développement d'une lutte pour la reconnaissance à partir d'une seconde figure, aujourd'hui plus connue, soit celle du maître et de l'esclave. Comme on le sait, cette figure introduit un rapport d'asservissement d'une conscience par rapport à l'autre, et l'absence d'égalité fait en sorte qu'une réelle reconnaissance réciproque n'est toujours pas possible. Pour le dire succinctement, cette figure montre que la reconnaissance prise dans une structure de domination s'avère insuffisante parce que non symétrique, en raison du fait que le maître est reconnu par une conscience qu'il ne reconnaît pas comme son égale. Néanmoins, en faisant l'expérience de l'échec de ce qu'elle est, la conscience servile se découvre toujours davantage, c'est-à-dire qu'en touchant constamment d'un peu plus près sa négativité, elle se rapproche de sa vérité. De plus, cette figure ouvre la porte à une transformation des rapports et un

affranchissement de la conscience servile par la médiation du travail. Effectivement, par le produit de son travail, la conscience dominée se reconnaît et se saisit au-delà de sa singularité et accède à la possibilité de s'élever à l'universel. Mais ce retournement est rapidement limité, car la conscience servile demeure enchaînée à la volonté d'un autre sujet et n'accède pas à la volonté universelle. D'autre part, pour Hegel, le travail matériel n'incarne pas réellement le lieu de la vérité, puisque cette dernière se loge plutôt dans le travail intellectuel, c'est-à-dire dans la pensée libérée de sa dépendance à l'égard de la vie sensible et par laquelle il accède à la maîtrise conceptuelle du réel. Enfin, cette figure éclaire l'amorce d'une libération, mais ne donne pas lieu à une véritable reconnaissance intersubjective.

La lutte pour l'égalité et la quête de liberté humaine se poursuivent donc dans une troisième figure qui prend la forme de l'État et la vie éthique. Pour Hegel, seule l'instance politique est à même d'orienter une issue positive à la lutte pour la reconnaissance ; la vraie liberté y est pensée sous l'égide d'une reconnaissance universelle au moyen de laquelle l'individu accède à la réalisation de soi. Dans cette figure, on est à même d'observer comment la reconnaissance agit comme un vecteur de socialisation, mais qu'elle est également un processus de libération. L'État permet de poser la reconnaissance au-delà des intérêts particuliers, c'est-à-dire qu'il réconcilie la singularité individuelle avec la catégorie universelle de personne :

Dans l'État, l'esprit du peuple, la coutume éthique, la loi sont ce qui domine. Alors, l'homme est reconnu et traité comme être *rationnel*, comme *libre*, comme *personne* ; et l'[individu] singulier, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance par ceci qu'il obéit, en surmontant la naturalité de sa conscience de soi, à un *universel* ¹⁰⁹.

Ainsi, cette troisième et dernière figure de reconnaissance illustre un rapport spéculaire où la reconnaissance mutuelle qui est en jeu assure à la fois le développement spirituel de l'esprit et la forme sociétale objectivée qui en permet le développement, soit l'État au sein duquel le sujet se réfléchit. C'est en outre dans cette troisième figure que l'unité du subjectif et de l'objectif, comme universalité de la conscience de soi, se crée pour laisser place au dépassement dialectique des diverses expériences conformément à la réalisation du fameux syllogisme

¹⁰⁹ HEGEL, G.W.F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 533.

hégélien. Le sujet ne se situe ni en-deçà ni au-delà de son temps, puisque l'« esprit du temps », suivant son incarnation dans les mœurs et coutumes d'une époque donnée, est également l'esprit individuel. En ce sens, la liberté réside dans l'application des lois que les individus se sont données et toute situation particulière se présente comme le reflet d'un mouvement générique. Il est ici possible de constater comment, pour Hegel, la lutte pour la reconnaissance génère un mouvement sur le plan politique et pratique qui mène à la création d'institutions garantes des libertés individuelles, de sorte que cette lutte favorise le progrès social par le dépassement des conflits menant ensuite à un processus de formation éthique de l'esprit humain. En d'autres termes, les individus se reconnaissent et se confirment dans les mœurs et les institutions qu'il créent, alors que ces dernières sont l'expression réflexive de leur particularité individuelle. Ce sont les attitudes morales intersubjectives telles que mises en pratique quotidiennement au sein de la société civile et de l'État qui offrent la base à l'exercice d'une liberté élargie dans son effectivité. Cette troisième figure rend compte de l'inscription des modalités objectives de l'esprit dans un développement historique, l'époque post-révolutionnaire, où l'esprit peut enfin se réfléchir dans l'État constitutionnel européen contemporain qui reconnaît l'égalité de tous les citoyens devant la loi.

Le projet individuel qui consiste à trouver son identité chez l'être-autre, comme autre individualité, mais aussi comme ensemble de coutumes et de mœurs, révèle ainsi son caractère dialectique et symbolique à travers le procès de formation d'un esprit commun conforme à l'« esprit du temps » :

C'est dans l'esprit d'un peuple que chaque citoyen singulier possède sa propre substance spirituelle. Non seulement la conservation de ce tout vivant sert de fondement à celle de l'individu, mais elle constitue elle-même, pour tout un chacun, en face de sa singularité, sa nature spirituelle universelle. *La conservation du tout précède, par conséquent, la conservation de l'individu* et le devoir s'impose à tous de posséder cette disposition d'esprit.¹¹⁰

De surcroît, cette conception hégélienne de l'esprit commun témoigne de l'approche téléologique de l'histoire sur laquelle Hegel fonde sa réflexion : en fait, l'action des individus

¹¹⁰ HEGEL, G. W. F., 1963, *op. cit.*, p. 63.

s'inscrit en conformité avec le Bien et se manifeste à travers une synthèse entre la moralité et l'éthicité, de façon à servir le façonnement d'une société rationnelle jurido-éthique. Dès lors, les détours et les parcours de l'esprit suivent une destination déjà préfigurée dans l'Idée – du droit – qui garantit le bien-être individuel au sein de l'État à travers le principe moteur de l'histoire, soit la Liberté. Le parcours des individus, qui incarnent les normes, est déjà préfiguré dans un but institutionnel et historique en fonction de la réalisation du Bien et de la Liberté : une rencontre harmonieuse entre le subjectif et l'objectif qui permet, pour reprendre les termes d'Hegel, d'« être-chez-soi-chez-l'être-autre ». Le rapport de reconnaissance entre un « je » et un « nous » consiste ainsi en un procès qui prend la forme d'un progrès conçu dans sa forme libérale et constitutionnelle de la société bourgeoise moderne. C'est de cette façon que l'éthicité renvoie à des dispositions d'esprit et à un mouvement téléologique. Conséquemment, et suivant cette conception du jeu de miroir entre le particulier et l'universel, la réalisation de soi ne peut être achevée par la simple poursuite de la satisfaction des intérêts privés des individus, elle s'effectue plutôt par l'intermédiaire de la participation consciente à une communauté éthico-juridique, de même qu'à son examen suivant un rapport réflexif.¹¹¹ C'est pourquoi l'individu ne peut jamais être libre des liens sociaux : c'est par et pour ces derniers que la réalisation de soi émerge. Autrement dit, l'autonomie et la liberté se présentent comme résultante de la participation du sujet à la société, et c'est en ce sens que l'advenir de la conscience de soi doit être envisagé à l'intérieur de la dimension politique (sociétale) fondamentale de l'existence individuelle.

L'idée de la subjectivité comme fondement des droits à la liberté selon des relations de reconnaissance met toutefois en évidence l'asymétrie du rapport entre le « je » et le « nous », en raison du fait qu'il y a prévalence du « nous » institutionnel sur le « je » individuel, du moins selon le prolongement que trouve la théorie de la reconnaissance de la *Phénoménologie* dans les *Principes de la philosophie du droit*. La primauté de l'État implique que les individus « sacrifient » leur vie pour sa conservation ; ce sacrifice du particulier au profit de l'universel reprend en quelque sorte le mouvement de la lutte à mort comme moment où l'esprit est prêt à

¹¹¹ Afin d'être appliquées, les règles et les institutions font l'objet d'une interprétation et c'est au moyen de cette pratique qu'elles se transforment et se perfectionnent. Ce sont en fait les pratiques interprétatives individuelles qui assurent la vitalité des institutions et les préservent d'une forme d'ossification. L'esprit éthique est ainsi paradoxalement autant une intériorisation inconditionnelle qu'une intention réfléchie.

sacrifier son existence naturelle au nom de l'Idée, soit ici l'effectivité du concept de liberté. La servitude se voit alors impliquée dans la liberté de manière à illustrer comment l'universel a le pouvoir de réprimer la particularité. Ce rapport asymétrique est d'ailleurs éloquemment souligné par Ludwig Siep :

Dans la « réalité » institutionnelle des États la reconnaissance de l'unicité personnelle ne se voit attribué qu'un rôle subordonné. Dans le rapport entre l'individu et l'État, le respect de l'altérité par le renoncement à l'« appropriation » est interprété de façon unilatérale à l'avantage de l'État. Non seulement en cas d'état de guerre et d'exception, son droit prévaut sur les droits de l'individu ; mais c'est aussi la souveraineté de l'État et la permanence de ses institutions qui sont le but suprême de la vie politique – et non le droit et le bien-être des individus et des groupes.¹¹²

Mais nonobstant cette asymétrie, ce que ce rapport met en évidence c'est comment l'éthique est liée au contexte historique et social dont l'accomplissement repose sur des pratiques et des institutions concrètes qui sont tout autant en devenir que le sujet lui-même.¹¹³ En fait, la réalisation de soi et la reconnaissance mutuelle ne peuvent être pensées indépendamment de l'existence politique, puisque l'histoire universelle est l'exposition du mouvement de l'esprit dans le temps.

Par cette approche sociale – politique et historique – du façonnement individuel, Hegel met en lumière le fait que tout un héritage symbolique est présent dans ce qui est présumé naturel. Le trajet de la conscience éclaire le fait que la subjectivité individuelle doit l'objectivité de son être à la reconnaissance – essentielle – de la part de son vis-à-vis (comme subjectivité, mais surtout comme institutions politiques et sociétales) et que c'est ce désir de reconnaissance mutuelle qui est constitutif d'un rapport à soi, d'une identité singulière réconciliée avec elle-même et autonome, qui prend la forme d'un *conformisme social*. Le concept de liberté permet de réfléchir la réalité, soit ce qui la détermine dans ses conditions d'existence suivant

¹¹² SIEP, Ludwig, 2013 (1992), *La philosophie pratique de Hegel*, Paris, Éditions de l'éclat, p. 204.

¹¹³ Le développement des individus, du point de vue d'un progrès dans la conception et la réalisation du droit, repose sur un développement en quelque sorte « aléatoire », qui s'étend sur des siècles et à travers lequel les peuples découvrent à tâtons les institutions et les lois qui leur donnent accès à la liberté. Le contexte actuel de globalisation à l'intérieur duquel l'État ne jouit plus de sa souveraineté illimitée met d'ailleurs en évidence le devenir du droit – international – et des relations de reconnaissance selon un contexte historique (global) dont la transformation ne peut être précisément anticipée.

l'ontologie dialectique du sujet dans son rapport avec la société, notamment à travers la visée téléologique du principe d'égalité propre à la modernité bourgeoise. Je n'entre pas davantage dans un examen détaillé de la dialectique de la reconnaissance et de son déploiement selon ses différents mouvements, sinon pour réaffirmer qu'elle rend compte d'une manière de comprendre, et c'est ce qui paraît ici fondamental, de la formation progressive et plastique de la subjectivité individuelle dans son rapport à l'universel (dont la nature est également plastique) selon un rapport spéculaire qui laisse place au conformisme social, lequel se trouve mis en œuvre dans les relations et pratiques intersubjectives au sein d'un monde *en devenir*.¹¹⁴ Autrement dit, conformément à cette perspective, il paraît impossible pour le sujet de s'affranchir d'un simple état de naturalité sans passer par un procès de reconnaissance intersubjective inhérent au développement de la conscience de soi, lequel ne peut être réduit à un processus cognitif, puisqu'il s'inscrit toujours dans un cadre sociétal, institutionnel, historique, normatif, c'est-à-dire dans l'esprit du temps dont la vitalité même repose sur sa réflexion à travers une incarnation particulière.

En somme, la perspective de Hegel permet d'inscrire la constitution de la subjectivité individuelle dans un rapport symbolique, dialectique et spéculaire dont la dynamique est porteuse de développements normatifs propres aux conditions de réalisation de soi de l'individu.¹¹⁵ Certes, la manière dont les institutions participent aujourd'hui à la réalisation de soi et à la satisfaction des besoins individuels se transforme et les modalités de façonnement individuel suivent une grammaire dont les règles changent, mais le rapport dialectique qui unit l'individu et la société procède toujours de la même logique, soit d'une constitution

¹¹⁴ L'interprétation que je propose va dans le même sens que celle développée par Siep : « Il est indéniable que la conception hégélienne de la réalisation de soi contient une dose considérable de conformisme social. » SIEP, Ludwig, 2013 (1992), *op. cit.*, p. 120.

¹¹⁵ Suivant une visée distincte, cette position a fait aussi l'objet d'une démonstration bien étayée dans la psychanalyse lacanienne et il aurait été également pertinent, à certains égards, de faire intervenir le fameux schéma L pour éclairer l'exigence d'une reconnaissance humaine « primaire » et fondamentale dans le façonnement du sujet, mais puisque ce rapprochement a déjà fait l'objet de nombreuses analyses (auxquelles j'ai moi-même pris part dans le cadre de mon mémoire de maîtrise), je n'ai pas cru nécessaire de reprendre à nouveaux frais la contribution lacanienne de même que la proximité réflexive qui l'unit à celle de Hegel. Je souligne néanmoins que l'approche du psychanalyste français, telle que théorisée dans son fameux schéma L, rend également bien compte de la nécessité *d'être reconnu* par l'Autre pour développer un amour-propre et structurer une aperception constitutive du soi qui suppose l'entrée dans l'univers symbolique ; CLAIN, Olivier, 1997, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, n° 17, pp. 1-24.

réciroque : le sujet ne peut outrepasser son temps, puisque l'esprit du temps est en rapport dialectique sa constitution subjective. C'est en ce sens que le singulier ne peut être compris et décrit que dans son rapport avec l'universel. La reconnaissance mutuelle par laquelle le singulier devient universel, et vice-versa, expose un processus qui fait advenir *le conformisme comme forme de reproduction et de réalisation sociale*, et dont le procès met en lumière le fait que l'appréhension du tout est inévitablement aussi l'appréhension de la partie.¹¹⁶

Afin de poursuivre l'examen du rôle de la reconnaissance dans la formation du soi, je propose maintenant d'étudier la proposition d'un auteur qui s'intéresse aux implications sociologiques de la théorie hégélienne et qui fait actuellement autorité pour penser le concept de reconnaissance à la lumière d'enjeux contemporains.

2.2 Honneth et la lutte pour la reconnaissance

Axel Honneth est certainement l'un des principaux théoriciens qui travaille aujourd'hui à une réactualisation de la question de la reconnaissance. Dans son ouvrage *La lutte pour la reconnaissance*, il s'attache à dépasser une posture qu'il qualifie de métaphysique, de même qu'une lecture de la reconnaissance ancrée dans le modèle de la maîtrise et de la servitude, en montrant que celle-ci est en fait une figure d'échec de reconnaissance, puisqu'elle est unilatérale et qu'elle ne rend pas compte de la réciprocité qui est en jeu au moment de la reconnaissance. Par suite, Honneth déplore que l'étude des modalités de reconnaissance présentées dans la *Phénoménologie de l'esprit* se déploie uniquement dans une visée de saisie du processus d'auto-déploiement de l'esprit et ce, sans prendre en compte les conditions contingentes historiquement situées. Afin d'enraciner le concept de reconnaissance dans

¹¹⁶ Cette façon d'appréhender la nature des choses de manière syllogistique est décrite entre autres de la manière suivante par Hegel : « Quand on ne dit de quelque chose rien de plus que : « c'est une *chose effective*, un *objet extérieur* », cette chose n'est alors énoncée que comme la plus universelle d'entre toutes, et en disant cela c'est bien plutôt son identité avec tout le reste, que la différence, qu'on énonce. Quand je dis une *chose singulière*, je la dis au contraire, tout aussi bien, comme chose tout à fait *universelle*, car toutes les choses sont chose singulière ; et pareillement, *cette chose-ci* est tout ce qu'on voudra. Si nous la décrivons plus précisément, comme *ce* morceau de papier-*ci*, *toute* espèce et *tout* bout de papier est un *ce* morceau de papier-*ci*, et je n'ai toujours rien fait que dire l'universel. » ; HEGEL, G.W. F., 1991 (1807), *op. cit.*, p. 150.

l'expérience, Honneth fait alors intervenir d'autres figures hégéliennes de relations intersubjectives à teneur plus « matérialiste » qu'il puise dans les écrits hégéliens de l'époque d'Iéna (1803-1806) et ce, dans l'intention d'articuler une « théorie sociale à teneur normative » dont le dénouement est plus positif, en ce sens qu'il intègre la notion de réciprocité nécessaire pour que le sujet accède au respect et à la liberté.¹¹⁷ Au moyen d'une typologie des formes de reconnaissance inspirée des écrits du jeune Hegel, Honneth cherche à appréhender la logique morale inhérente aux conflits sociaux, et ainsi montrer l'existence – naturelle – d'une base éthique fondamentale, c'est-à-dire l'existence de modèles moraux intersubjectifs élémentaires « déjà présents dans l'éthicité naturelle comme des germes “ cachés et non développés ” ». ¹¹⁸ Cette perspective du jeune Hegel, sur laquelle Honneth fonde son argumentaire, prend en fait tout son sens dans l'opposition qu'elle entretient avec les conceptions de Machiavel et Hobbes, chez qui on trouve une explication des conflits humains en termes de motifs de conservation individuelle et de rivalité originaire.¹¹⁹ Car de fait, pour Hegel, ce n'est pas un rapport d'hostilité et de compétition entre les individus qui oriente l'action humaine, mais simplement un désir d'être reconnu comme individualité à travers le principe de réciprocité, et ultimement, d'égalité.

Suivant cette perspective, Honneth explicite le caractère normatif des attentes de reconnaissance propres aux interactions sociales et démontre comment ces attentes structurent l'ordre social, de même que sa dimension conflictuelle. Il soutient que les normes de

¹¹⁷ En effet, dans les écrits d'Iéna, les formes de reconnaissance sont davantage conçues comme modalités de formation de la société, alors que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, elles se rapportent plutôt à des niveaux réflexifs. En revanche, dans les *Principes dans la philosophie du droit*, la reconnaissance prend la forme de la liberté.

¹¹⁸ HONNETH, Axel, 2010 (1992), *La lutte pour la reconnaissance* (trad. de P. Rusch), Paris, Éditions du Cerf, p. 25.

¹¹⁹ Dans un autre ordre d'idées, si la philosophie hégélienne doit être pensée en rapport à la philosophie politique de Machiavel et Hobbes à laquelle elle s'oppose, la contribution de Girard sur le désir mimétique, laquelle s'inscrit dans une perspective machiavélienne, doit également être abordée, à mon avis, en opposition avec la proposition hégélienne. En effet, ce théoricien du désir mimétique conçoit les rouages de l'élan mimétique en des termes purement rivalitaires, et fait ainsi abstraction d'une dynamique intersubjective élémentaire. Certes, l'imitation comporte une dimension conflictuelle, mais elle ne peut être, suivant une conception hégélienne, réduite à une compétition originaire pour la survie qui ferait en sorte que le désir se construirait au sein d'une tyrannie triangulaire. Tel que souligné précédemment, la construction du désir doit plutôt être pensée dialectiquement selon un désir de reconnaissance, soit le désir du désir de l'autre. À ma connaissance, cette confrontation entre la conception divergente des deux auteurs demeure à être réalisée.

reconnaissance sont le fondement du social et que c'est à partir de celles-ci que l'on peut établir une théorie de la justice sociale qui permette de définir les différents niveaux d'attente de reconnaissance, et de jauger de la légitimité d'une revendication sociale. Selon lui, l'impératif de reconnaissance mutuelle agit comme « contrainte normative » et c'est la honte ou l'indignation comme forme d'expérience de déni de reconnaissance qui pousse les individus à s'engager dans un combat collectif afin d'élargir l'espace de reconnaissance et d'échapper au mépris. En s'inspirant de la tripartition hégélienne de la vie éthique qui se décline entre la famille, la société civile et l'État, Honneth formule une théorie de la reconnaissance articulée en trois paliers qui se succèdent et dont chacun assure un différent degré d'autonomie et d'épanouissement du sujet. Plus précisément, la typologie qu'il propose rend compte de trois formes de rapport à soi que la reconnaissance met en jeu et dont une relation harmonieuse à soi dépend : il s'agit de l'amour, du droit et de la solidarité sociale. À chacune de ces trois formes de reconnaissance est associée une forme de déni de reconnaissance (vecteur potentiel de transformation sociale) qui porte atteinte au soi et à l'intégrité psychophysiologique de la personne :

... les trois formes de reconnaissance de l'amour, du droit et de l'estime sociale créent ensemble les conditions sociales dans lesquelles les sujets humains peuvent parvenir à une attitude positive envers eux-mêmes ; car c'est seulement quand elle a acquis dans l'expérience successive de ces trois formes de reconnaissance un fond suffisant de confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi, c'est alors seulement qu'une personne est en mesure de se comprendre pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses fins et à ses désirs.¹²⁰

Ainsi, afin de développer une phénoménologie des formes de reconnaissance et de valider empiriquement le modèle du jeune Hegel proposé dans le *Système de la vie éthique*, Honneth fait notamment intervenir la psychologie sociale de Mead. En s'appuyant sur celle-ci, le théoricien critique souhaite apporter une tournure « naturaliste » à la lutte pour la reconnaissance, de façon à expliciter le développement moral des individus en fonction de l'orientation morale de la communauté sociale dans laquelle ceux-ci se façonnent.¹²¹ Il affirme

¹²⁰ HONNETH, Axel, 2010 (1992), *op. cit.*, p. 202.

¹²¹ Je montrerai dans ce qui suit que Honneth situe à même l'amour la confirmation de « l'individualité naturelle des sujets ». Le sens que le théoricien critique accorde à ce qu'il qualifie de « fondement naturel » demeure néanmoins ambigu, du moins selon ma compréhension.

qu' : « À l'instar du jeune Hegel, mais avec les moyens des sciences empiriques, Mead renverse la relation entre le « je » et le monde social, en affirmant la primauté de la perception de l'autre sur le développement de la conscience de soi.¹²² » Suivant cet éclairage, Honneth s'attache à établir un parallèle entre les formes de reconnaissance hégéliennes, leurs correspondances meadiennes et les différents niveaux de la relation pratique que l'individu entretient avec lui-même, de manière à mettre en évidence le fait que les individus sont sujets à une vulnérabilité fondamentale qui est le résultat de la constitution intersubjective de leur identité. Honneth prolonge ensuite l'analyse des différentes formes de reconnaissance des deux penseurs à la lumière de leurs pendants négatifs, c'est-à-dire des formes de mépris social, afin de démontrer que le conflit est un mécanisme de socialisation par lequel se nourrit le progrès normatif.

Dans l'intention d'apporter l'ancrage empirique souhaité à la pensée hégélienne, Honneth tente d'abord de saisir le rôle de ce qu'il considère, à l'instar de Hegel et de la théorie de Mead, être la première et la plus fondamentale forme de reconnaissance fondée sur le principe de réciprocité, soit celle de l'amour, entendu en termes de lien affectif fondamental. Selon Honneth, cette forme de reconnaissance se situe en-deçà d'un agir communicationnel, en ce sens qu'elle est préalable à l'acquisition du langage et qu'elle engage l'état fusionnel qui unit la maman et son nouveau-né.¹²³ En vue d'exposer le rôle et le type de relation que suppose ce premier palier de reconnaissance, l'auteur s'inspire de Mead, mais également des travaux de Donald D. Winnicott, puisque le psychanalyste a envisagé cette forme élémentaire de rapport à soi de manière empirique et a confirmé l'intuition du jeune Hegel. En effet, Winnicott démontre clairement, selon une perspective psychanalytique, le rôle de l'attachement mère-enfant comme forme de reconnaissance réciproque nécessaire au développement du soi inscrit dans un mouvement progressif – dialectique. La théorie de Winnicott met en exergue le fait que l'instauration d'une relation affective réussie, construite sur le modèle d'une reconnaissance mutuelle, prend d'abord la forme d'une *symbiose* entre la mère et son enfant ;

¹²² *Ibid.*, p. 92.

¹²³ En considérant le lien affectif comme premier stade de reconnaissance, Honneth souhaite prendre : « ... ses distances à l'égard d'un langage dont il trouve la place trop éminente dans les sciences sociales. C'est pourquoi il explore un en-deçà de l'agir communicationnel selon Habermas, dans la reconnaissance de l'amour. » THÉVENOT, Laurent, « Reconnaissances avec Paul Ricoeur et Axel Honneth », in *Paul Ricoeur et les sciences humaines*, 2007, (dir. De C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia) Paris, La Découverte, p. 129.

une fusion qui est, par ailleurs, essentielle à l'édification d'une confiance en soi, laquelle sera déterminante dans le développement ultérieur des rapports positifs du jeune sujet avec lui-même et avec autrui.¹²⁴ Cette unité indifférenciée, caractéristique de la relation primaire entre la mère et son enfant, se transforme cependant au cours des premiers mois de vie du tout-petit de façon à ce que les deux parties, d'abord indissociées, en arrivent progressivement à se reconnaître comme personnes distinctes. Mais pour cheminer vers ce stade, c'est-à-dire sortir d'une phase de « dépendance absolue » et accéder à une phase de « dépendance relative », le nourrisson doit reconnaître la mère comme un autre qui échappe à sa toute-puissance et dès lors traverser une phase de désillusion. Afin d'y parvenir, il doit faire l'expérience d'une tentative de destruction de l'objet aimé, être confronté à la résistance de celui-ci et réaliser que cet objet d'amour, qu'est la mère, possède une existence indépendante de lui. De surcroît, pour reconnaître le monde extérieur dans son objectivité, le jeune enfant doit faire l'expérience d'une « zone intermédiaire », laquelle constitue un espace de transition entre le dedans et le dehors : espace à l'intérieur duquel l'enfant progresse de l'état d'union avec l'objet maternel à l'état de relation et ce, en avançant à tâtons vers l'équilibre fragile entre autonomie et dépendance. Dans cette zone se trouvent ce que Winnicott appelle les « objets transitionnels », c'est-à-dire les premières possessions objectales du jeune enfant, dont la réalité matérielle résiste à ses pulsions destructrices et au moyen desquels il reconnaît le caractère indépendant et autonome d'une « réalité partagée ». Lorsque la transition, par le biais de cet espace intermédiaire, s'effectue en douceur, c'est-à-dire lorsque le jeune sujet se sait aimé par l'objet maternel reconnu comme indépendant de lui, mais investi d'un amour réciproque stable, une confiance en soi et en l'environnement peut alors se développer ; cette confiance constituera le socle pour l'édification d'un rapport à soi sain et d'un mode de vie créatif qui prendra ultérieurement la forme notamment de l'art, de la religion et de la philosophie.¹²⁵ De plus, cette confiance en la solidité et la permanence de l'environnement affectif favorisera la capacité du

¹²⁴ Je n'entre pas ici dans les détails de la relation symbiotique (comme forme d'intersubjectivité indifférenciée) développée par Winnicott et résumée par Honneth, puisque cette théorie et ce rapport primaire d'indifférenciation sont bien connus par tous ceux qui s'intéressent à l'étude des balbutiements de la structuration de l'identité individuelle. Pour plus de précisions sur cette théorie, voir notamment WINNICOTT, Donald W., 1975 (1971), *Jeu et réalité* (trad. de C. Monod et J.-B. Pontalis), Paris, Éditions Gallimard.

¹²⁵ On remarque ici que les formes de manifestations créatives chez Winnicott correspondent aux formes de l'esprit absolu chez Hegel.

sujet à être seul de même que l'établissement de liens affectifs satisfaisants avec d'autres individus. Suivant cette fonction dialectique de l'amour théorisée par Winnicott, Honneth observe que : « ... la forme de reconnaissance de l'amour – que Hegel avait décrite comme un “ être soi-même dans un étranger ” – ne constitue pas un état intersubjectif, mais un arc de tension communicationnel, qui relie continuellement l'expérience de la capacité d'être seul à celle de la fusion avec autrui.¹²⁶ » Ainsi, ce mouvement primaire de reconnaissance agit sur la formation de l'individu autant sur le plan intime que sur le plan public, en ce sens qu'il est à la fois l'élan par lequel le sujet se lie à l'autre, de même que l'élan par lequel le sujet cherche à s'affranchir de l'autre pour être reconnu comme individualité autonome. Honneth conclut l'analyse de ce premier palier de reconnaissance intrinsèque à l'édification du « je » meadien en affirmant que « Hegel a eu raison d'y voir le noyau structurel de toute vie éthique : car seul ce lien, tel qu'il résulte de la réfraction de l'unité symbiotique par la démarcation réciproque des partenaires, donne à l'individu la confiance en soi sans laquelle il ne peut participer de façon autonome à la vie publique.¹²⁷ »

Dans un second temps et dans la suite de la tripartition hégélienne reprise par Honneth, la reconnaissance se déploie dans la sphère du droit où se joue la « base intersubjective » de la vie sociale. De fait, tel que souligné plus haut, le droit établit une forme de reconnaissance à prétention universelle sur laquelle repose les déterminations de la personne juridique comme catégorie par laquelle les intérêts universalisables des membres de la société s'expriment : « Concernant le droit, Hegel et Mead ont mis cette structure en évidence à partir du fait que nous ne pouvons nous comprendre comme porteurs de droits que si nous avons en même temps connaissance des obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l'égard d'autrui.¹²⁸ » En ce sens, la reconnaissance juridique, telle qu'on la retrouve chez les deux penseurs, met en lumière la nécessité d'intérioriser, selon les termes meadiens, un « Autrui généralisé » pour intégrer les obligations normatives par lesquelles s'expriment les droits dont chacun est porteur. Du côté de Hegel et tel qu'évoqué dans la section précédente, c'est dans l'intégration des principes moraux universalistes, dont le respect ne repose pas sur une inclinaison affective,

¹²⁶ HONNETH, Axel, 2010 (1992), *op. cit.*, p. 129.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹²⁸ *Ibidem.*

mais sur un principe de fondation universalisable à tous les membres de la société, que la forme de reconnaissance du droit se traduit dans les déterminations juridiques de la personne. Honneth souligne cependant que l'application de normes universelles à la reconnaissance du statut de personne est à distinguer de l'estime sociale qui relève d'une évaluation des qualités d'une personne selon un système de valeur propre à une société et ce, bien que les deux formes s'inscrivent de manière similaire dans un processus d'évolution et de transformation historiques. Cette dissociation élémentaire caractéristique de la rupture entre la conception traditionnelle et la conception moderne du droit est somme toute centrale. C'est d'ailleurs à la lumière de cette distinction qu'Honneth interroge la forme que prend la reconnaissance juridique dans le contexte moderne, suivant un élargissement progressif des droits individuels fondamentaux à travers l'accès au plein exercice des droits politiques et la création des droits sociaux. Il soutient que les qualités par lesquelles les individus se respectent mutuellement comme personnes juridiques sont sujettes à transformation et que ses qualités, véhiculées dans les principes de liberté et d'égalité, se sont historiquement enrichies dans la mesure où la reconnaissance d'une personne juridique implique aujourd'hui davantage de droits qui lui assurent une meilleure qualité de vie.

Afin d'interpréter la manière dont le rapport juridique se trouve structurellement inscrit dans le rapport à soi, Honneth s'inspire de Mead chez qui « le respect de soi est à la relation juridique ce que la confiance en soi est à l'amour¹²⁹ ». C'est à travers l'expérience juridique que l'individu devenu adulte obtient la confirmation de son autonomie et du respect de celle-ci par tous. En fait, les droits légaux font prendre conscience au sujet qu'il peut se respecter lui-même, tel qu'il est respecté des autres. Pour le dire avec Honneth : « Les droits individuels revêtent un caractère public dans la mesure où ils offrent au sujet un mode d'action acceptable par tous ces partenaires d'interaction ; c'est ainsi qu'ils interviennent dans la formation du respect de soi.¹³⁰ » Lorsque le sujet se rapporte positivement à lui-même, on peut habituellement en déduire que ce second pallier de reconnaissance a été acquis et que le sujet se respecte. Toutefois, Honneth souligne que ce respect de soi est dans la majorité des cas perceptible seulement dans son pendant négatif et déficitaire, c'est-à-dire lorsque le sujet souffre d'un

¹²⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 146.

manque de respect suscité par une discrimination juridique et qu'il s'engage dans un combat afin d'obtenir la reconnaissance souhaitée.

À ces deux paliers de reconnaissance s'en ajoute un troisième, puisé également chez Hegel et Mead ; il s'agit de l'estime sociale. Lorsque le sujet a acquis l'amour primaire et la reconnaissance juridique afin d'agir en toute confiance et dans le respect de soi, il lui manque néanmoins la reconnaissance de ses qualités et de ses capacités concrètes au sein d'une collectivité : « C'est dans ces rapports d'estime sociale, variables selon les époques, qu'il faut chercher la base empirique à partir de laquelle Hegel et Mead construisirent, indépendamment l'un de l'autre, le modèle d'une troisième relation de reconnaissance mutuelle.¹³¹ » Honneth précise qu'à l'époque d'Iéna, Hegel se rapporte à cette troisième forme de reconnaissance par le concept de « vie éthique » ou « d'éthicité », alors que Mead y fait référence par l'intermédiaire du modèle de la division du travail ; différemment, mais dans le même esprit, les deux penseurs cherchent à faire valoir le fait que *l'estime sociale s'inscrit toujours dans une communauté de valeurs*. Contrairement à la reconnaissance juridique qui visait à soutenir les qualités universelles des sujets, l'estime sociale met de l'avant les qualités particulières des individus et leur expression d'une manière universelle à travers un médium social : « Cette fonction de médiation, souligne Honneth, est assurée sur le plan social par un cadre d'orientation symbolique structuré – qui reste cependant toujours ouvert et poreux – dans lequel sont formulées les valeurs et les fins éthiques dont la somme dessine la conception culturelle qu'une société se fait d'elle-même.¹³² » De manière plus précise, Honneth affirme que c'est par le glissement de la notion « d'honneur » vers les catégories de « considération » et de « prestige » social que le passage de la société traditionnelle à la société moderne, de même que la transformation structurelle qui s'en est suivie, se donnent le plus nettement à voir en termes de modalité d'estime sociale. L'imposition de nouveaux principes de valeur qui procurent l'estime sociale ne repose plus sur l'honneur comme catégorie issue d'une filiation ou d'une appartenance sociale à un groupe, mais se fonde plutôt sur une trajectoire individuelle. Ainsi, l'individualisation progressive de l'honneur se traduit désormais dans les catégories de « considération » et de « prestige », lesquelles sont tributaires des capacités développées par

¹³¹ *Ibid.*, p. 148.

¹³² *Ibidem*.

chacun et de la conception que l'individu développe de lui-même. Dès lors, pour accéder à l'estime sociale, l'individu doit faire coïncider ses qualités propres avec les idéaux portés par la société, de sorte que le degré de reconnaissance obtenu par le sujet repose sur une correspondance entre la réalisation de soi et l'horizon de valeurs (plastiques) d'une société donnée. Cet horizon de valeurs dépend évidemment d'un rapport interprétatif des fins sociales, lequel est préalable à son application à la sphère de la reconnaissance : une interprétation qui réfléchit le contexte historique (concrétisée dans des formes culturelles) et une orientation collective majoritaire, laquelle laisse en marge différents groupes sociaux qui se voient contraints de s'engager dans une lutte pour obtenir la reconnaissance sociale espérée. À propos d'une lutte permanente pour la reconnaissance de modes de vies particuliers que se livrent certains groupes, Honneth souligne, en évoquant la contribution de Simmel, que cette reconnaissance est intrinsèquement liée au système capitaliste et est donc principalement en lien avec les conflits économiques qui témoignent de l'inégalité de la répartition des revenus. Cette réalité met en évidence le paradoxe et l'écart entre l'attribution égale des droits et la distribution inégale des ressources matérielles. Si cette dernière forme d'inégalité est croissante, Honneth soutient que la voie conflictuelle demeure d'autant plus nécessaire à la progression sociale et à l'ouverture de l'espace de reconnaissance vers de nouveaux horizons ; c'est par l'intermédiaire des luttes sociales que des qualités qui étaient auparavant dépourvues de significations sociales se voient désormais – et se verront un jour – estimées et étendues à un nombre croissant d'individus.

Enfin, c'est le concept de *solidarité* qui permet le mieux, selon Honneth, d'englober les pensées de Hegel et de Mead de manière à éclairer comment l'espace social est un espace d'autoréalisation à la fois pour la société et pour l'individu, suivant un rapport spéculaire qui oriente l'évolution des deux pôles : « Le terme “ solidarité ”, en effet, désigne en première analyse une sorte de relation d'interaction dans laquelle les sujets s'intéressent à l'itinéraire personnel de leur vis-à-vis, parce qu'ils ont établis entre eux des liens d'estime symétrique.¹³³ » C'est en fait par l'appartenance à un groupe, une communauté, c'est-à-dire en tant que membre d'une société, que le sujet se perçoit digne de l'estime sociale qu'il reçoit. En d'autres termes,

¹³³ *Ibid.*, p. 156.

c'est dans un horizon intersubjectif symétrique que chacun peut percevoir ses qualités dont autrui fait mention et dont autrui est porteur de manière à se les approprier personnellement et à transformer la relation pratique à soi afin d'accéder à l'estime de soi : « s'estimer, en ce sens, c'est s'envisager réciproquement à la lumière de valeurs qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune.¹³⁴ » La symétrie engagée dans la solidarité, telle que conceptualisée par Honneth, ne signifie cependant pas que les individus doivent s'estimer mutuellement au même degré, mais plutôt « que chaque sujet reçoit, hors de toute classification collective, la possibilité de se percevoir dans ses qualités et ses capacités comme un élément précieux de la société.¹³⁵ » Cette conception de la symétrie fait en sorte que chacun puisse accéder à l'estime sociale sans devoir s'engager dans une lutte rivalitaire, puisque cette « solidarité post-traditionnelle » est orientée vers une fin partagée entre les membres d'une collectivité et non vers un même objet dont l'accès obéit à une logique de concurrence.

En somme, pour Honneth, la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi constituent les trois paliers de reconnaissance qui offrent au sujet la possibilité de se voir confirmer chez l'être-autre et dans le monde qui l'entoure, de manière à accéder à la possibilité de se rapporter positivement à soi-même. En revanche, le déni de reconnaissance, ou ce à quoi l'auteur fait référence en termes de mépris, menace d'anéantir l'identité de la personne. Je ne développe pas ici sur les trois formes de déni correspondantes aux trois paliers de reconnaissance, sinon pour souligner à nouveau qu'au-delà des séquelles que ces formes de mépris laissent à l'intégrité de la personne, et dont on peut observer la manifestation par une perte de confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi, le déni de reconnaissance est potentiellement un vecteur de lutte et de transformation sociales au moyen d'une résistance. Ainsi, les formes de mépris social, qu'elles soient de l'ordre de la violence physique, de l'exclusion juridique ou qu'elle porte atteinte à la dignité humaine reprennent, selon Honneth, le fondement « progressiste » de la pensée de Hegel et de Mead sur la question de la reconnaissance, en ce sens que : « la lutte pour la reconnaissance constitue la force morale qui alimente le

¹³⁴ *Ibid.*, p. 157.

¹³⁵ *Ibidem.*

développement et le progrès de la société humaine.¹³⁶ » Il est ici possible d'entrevoir comment la négation de la reconnaissance, qui met entre autres en lumière « l'injuste », peut agir comme tremplin à la transformation d'un ordre normatif en orientant l'accès à une meilleure inclusion de tout un chacun à travers l'instauration de nouvelles orientations de reconnaissance et donc d'une évolution individuelle, collective et institutionnelle.

La synthèse du modèle de Honneth présentée ici laisse évidemment dans l'ombre certaines nuances et développements de sa pensée, mais ce résumé permet néanmoins de situer celle-ci par rapport au modèle hégélien et de constater comment son approche s'inscrit dans une tradition critique qui vise à diagnostiquer certaines pathologies du monde social contemporain et à travailler à les dépasser. À l'aide d'outils conceptuels, notamment celui de la reconnaissance et de son pendant négatif, le mépris, Honneth cherche à élargir l'horizon de reconnaissance sociale suivant une solidarité post-traditionnelle qui comprend la diversité des fins individuelles par le biais d'une position matérialiste de l'identité et ce, de manière à considérer l'épanouissement individuel au-delà des représentations subjectives.

Le schéma tripartite de la reconnaissance qu'il élabore à nouveaux frais, c'est-à-dire à mi-chemin entre une approche spéculative et une mise à l'épreuve par l'expérience, prend appui sur la promotion d'une motivation morale originaire et témoigne du fait que la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale repose sur une quête concrète sans fin puisque les normes de reconnaissance se modulent au sein d'un contexte social et sociétal en constante transformation. Par cette approche, Honneth éclaire de manière convaincante la prémisse relationnelle – intersubjective – du rapport de reconnaissance à travers les pôles qui structurent le syllogisme hégélien, soit la reconnaissance de la *singularité* du sujet par l'amour, la reconnaissance de son *universalité* par le droit et enfin la reconnaissance de sa *particularité* par la solidarité sociale. Toutefois, si chez Hegel le syllogisme est la schématisation générale de la processualité de l'esprit, chez Honneth, les différents moments par lequel celui-ci se présente s'articulent plutôt comme des paliers successifs qui parfois s'additionnent et d'autres fois se soustraient, de telle sorte que les différents stades ne procèdent pas réellement d'un

¹³⁶ *Ibid.*, p. 171.

même mouvement dialectique selon la scission qu'il implique. Suivant cette conception, il appert que la façon dont Honneth aborde les trois paliers de reconnaissance ne tient pas suffisamment compte de la profondeur de la méthode dialectique et dialogique qui structure la réflexion de Hegel, de même que celle de Mead, en raison du fait que le moment de négation y est réduit à celui de lutte sociale (conflit) empiriquement observable et non à un moment d'autoréalisation – aliénation – réflexive dont l'incarnation est saisissable dans la façon dont l'individu se saisit et structure son rapport au monde.¹³⁷ La « contrainte à la réciprocité » porte en effet plus loin que l'obligation d'assimiler les valeurs morales d'autrui et elle engage un mode de connaissance de soi, de sorte que l'action empirique ne possède, du moins chez Hegel, aucune autonomie par rapport à la réflexion que le sujet, par l'intermédiaire d'une autoréflexion et ultérieurement de la philosophie, acquiert du monde qui l'entoure. Le désir (de reconnaissance) hégélien n'est pas une destination en soi, il est un véhicule par lequel l'expérience du devenir – du soi – voyage et conquiert de nouveaux continents réflexifs. Certes, Honneth considère le désir de reconnaissance comme l'expérience de l'incomplétude de soi et admet que le défi logé à même ce « manque ontologique » réside dans le fait que chacune des consciences de soi doit trouver dans l'autre la certitude d'elle-même, mais cette tension entre la quête d'autonomie du sujet et sa dépendance à autrui est autrement dialectiquement inscrite chez Hegel, c'est-à-dire qu'elle est soumise à un progrès spirituel qui est constamment travaillé par la négation et le mouvement qui lui est propre, soit celui de suppression-conservante (*Aufhebung*) par lequel le concept se donne un contenu et se concrétise¹³⁸. L'être produit son essence et pour la comprendre, il doit la conceptualiser, en faire une Idée. L'Idée est ainsi autant ce qui précède que ce qui suit la chose ; pour que l'Idée prenne corps dans le monde, elle doit s'aliéner dans la réalité sensible et c'est à partir de cette incarnation qu'elle puise son identité autant dans la forme de l'universalité que de la particularité. En distinguant une chose comme étant différente de la conscience, cette dernière pose une détermination négative : par l'affirmation de « ceci n'est pas moi », la conscience donne naissance à une réalité positive et

¹³⁷ Le moment de négation est en effet inhérent au façonnement identitaire chez Hegel, car c'est en faisant l'expérience de l'échec de ce qu'elle est que la conscience se découvre toujours davantage, c'est-à-dire qu'en touchant toujours d'un peu plus près sa négativité, la conscience se rapproche progressivement de sa vérité.

¹³⁸ Je souligne ici que « Le concept est un processus des choses tout autant que de la pensée. » BOURGEOIS, Bernard, 1998, *Hegel*, Paris, Ellipses, p. 56.

affirme sa négation à même le réel. Il apparaît ici pourquoi le conflit – la négation – n'est pas seulement un mode de progression sociale sur le plan éthique, mais un mode d'être, une tension essentielle à la vie humaine en devenir qui cherche à surmonter sa finitude et qui ne peut être abolie : il est en outre la structure même du procès de la culture par lequel se forme l'identité individuelle qui affirme sa différence d'avec le monde. Par voie de conséquence, la manifestation empirique de l'évolution du droit et des conventions sociales ne peut être isolée du rapport interprétatif au moyen duquel le sujet habite le monde et dont la possibilité repose sur un mouvement de suppression-conservante formateur de l'esprit et de la représentation que ce dernier se fait du monde. Le contexte sociétal et l'époque qui caractérise ce cadre accèdent à la saisie de leurs représentations dans la manière dont ils sont pensés et intériorisés par les sujets : « Le contenu des représentations est emprunté à l'expérience, mais la forme même de l'unité et ses autres déterminations ont leurs sources, non point en ce qu'elles présentent d'immédiat en tant que tel, mais bien dans la pensée. [...] Absolument parlant, le Je signifie pensée.¹³⁹ » En somme, la manière dont l'être se produit et se reproduit repose sur un mouvement dialectique qui est intrinsèque à une philosophie spéculative de l'esprit qui s'auto-réfléchit par le biais du concept. Par suite, le mouvement par lequel le sujet dépasse sa pure détermination naturelle pour se constituer comme conscience de soi implique toujours une part de spéculation, puisque la dialectique constitue autant un principe d'intelligibilité qu'un mouvement réel des choses du monde. En ce sens, c'est le concept de reconnaissance qui agit et permet l'objectivation du rapport qu'il médiatise, de manière à rendre la réalité saisissable. La reconnaissance n'est jamais immédiate, elle est une saisie dans son idéalité déterminée, médiatisée par le concept. C'est dans cette optique, il me semble, que Honneth ne prend pas suffisamment en considération la dialectique inhérente au concept, c'est-à-dire sa capacité de réfléchir la réalité (significativement) et de la déterminer dans ses conditions d'existence, et ce, en envisageant les médiations à l'œuvre dans le principe d'auto-différenciation inhérent à une pensée spéculative – idéaliste.¹⁴⁰

¹³⁹ HEGEL, G. W. F., 1963, *op. cit.*, p. 84. Et Hegel d'ajouter : « En tant que Je, nous sommes le fondement de toutes nos déterminations. Dans la mesure où l'objet est pensé, il reçoit la forme de la pensée et devient *objet pensé*. Il est égalisé au Je, ce qui signifie qu'il est pensé. » *Ibidem*.

¹⁴⁰ Je rejoins ici la manière dont Olivier Tinland comprend l'idéalisme hégélien : « ...l'idéalisme lui-même est à entendre non par référence à une instance subjective présumée dont les capacités théoriques et pratiques s'assortiraient d'une idéalisation nécessaire du monde réel, mais en étroite corrélation avec le concept d'*idéalité*, concept au moyen duquel Hegel entend rendre compte, d'un *même*

D'autre part, mais dans un même ordre d'idées, la critique honnethienne de la nature métaphysique – supposément détachée de l'expérience – du projet hégélien propre à ses écrits *post-léna* paraît abusive, en raison du fait qu'elle ne considère pas la nature historico-empirique de la constitution réciproque de la conscience de soi et de la société, qui articule toute l'entreprise de Hegel. L'attache empirique, suivant le rôle de l'expérience concrète, de ce rapport dialectique est d'ailleurs éloquemment articulée dans les *Principes de la philosophie du droit* à partir de l'Idée de liberté, soit l'accès à la reconnaissance universelle par le biais d'une existence politique inscrite dans une incarnation particulière :

L'individu ne se donne d'effectivité qu'en pénétrant dans l'être-là en général, [et] de ce fait dans la *particularité déterminée*, qu'en se bornant ainsi *exclusivement* à l'une des sphères *particulières* du besoin. Par conséquent, la disposition d'esprit éthique est dans ce système la *droiture et l'honneur attaché à l'état* [;] ils consistent à se faire – en l'occurrence, par sa détermination propre – membre de l'un des moments de la société civile par son activité, sa diligence et son talent, et à se conserver en tant que tel, à ne prendre soin de soi que par cette médiation avec l'universel, ainsi qu'à être *reconnu* par-là dans sa [propre] représentation et dans la représentation d'autrui. – La *moralité* a sa place propre dans cette sphère où règnent la réflexion de [l'individu] sur son ouvrage, la fin que sont les besoins particuliers et le bien-être, et où la contingence [qui règne] dans la satisfaction de ceux-ci fait aussi une obligation du secours contingent et singulier.¹⁴¹

La réduction honnethienne des écrits *post-léna* à une approche purement métaphysique – détachée d'un ancrage pratique – semble effectivement peu représentative, car, même dans la *Philosophie de l'esprit*, l'esprit dans sa pure réalisation est à envisager comme un procès social plutôt que comme un acte solitaire. Le voyage de l'esprit, que Hegel décrit dans cette troisième partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, poursuit un itinéraire dans le monde

geste, du statut de la réalité, de la manière dont nous nous rapportons à elle et de la manière dont le savoir se rapporte à sa propre possibilité de validité." TINLAND, Olivier, 2013, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, p. 9. J'ajoute aussi cette précision de Tinland concernant l'articulation de la dialectique hégélienne : « ...Hegel propose une conception élargie et inédite de l'idéalisme, en son opposition de principe à toute forme de réalisme (logique, épistémologique, métaphysique), comme théorie dialectique de l'idéalité de toute réalité finie et comme théorie spéculative de l'intégration d'un tel processus d'idéalisation au sein d'un mouvement logique irréductible à tout principe comme à tout fondement, irréductible aussi aux procédures subjectives d'idéalisation de la simple conscience, auquel Hegel donne le nom d'idée absolue. » *Ibid.*, p. 11.

¹⁴¹ HEGEL, G. W. F., 1998 (1820), *Principes de la philosophie du droit* (trad. de J-F. Kervégan), Paris, PUF, p. 298.

vécu, celui auquel il appartient, de sorte que, tel que le souligne Theodor W. Adorno : « La réflexion hégélienne du sujet sur lui-même dans la conscience philosophique est en réalité l'éveil de la conscience critique que la société a d'elle-même.¹⁴² » En d'autres termes, l'histoire des idées et la façon dont celle-ci est envisagée est intrinsèquement liée avec la mise en œuvre des institutions, habitudes, comportement sociaux, etc. Assurément, toute l'histoire de l'humanité est aux yeux de Hegel l'histoire de l'esprit qui s'achemine vers son accomplissement, mais celui-ci n'est possible que par une réflexion qui prend corps – interagit – dans le monde ; l'esprit subjectif appartient toujours à un esprit objectif, c'est-à-dire qu'il est toujours inscrit dans l'esprit du temps tel qu'il se donne à voir dans la forme étatique, les mœurs et les coutumes. Ainsi, pour Hegel, le concept ne s'incarne pas dans un universel abstrait ; il se présente à la conscience à travers une forme objectivée. C'est pourquoi Hegel conçoit le sens dans le monde, dans la matérialisation de l'Idée, de sorte que le développement conceptuel de l'esprit va de pair avec son développement historique, tel qu'il se donne à voir dans les formes vivantes et pratiques des rapports intersubjectifs et ultimement dans l'art, la religion et la philosophie comme savoir absolu. L'idéal n'est pas distinct de la réalité, il est le mouvement significatif qui entraîne la réalité dans une direction et en permet la saisie. Il est en outre le mouvement par lequel le sujet, de même que la société peuvent se transformer – en se concevant différemment. Pour le dire en des termes très simples, Hegel montre que les hommes ont conçu leurs propres conditions de vie, notamment au moyen de lois garantes de leur autonomie, et que ce sont ces mêmes conditions, potentiellement transformables, qui participent de la formation de la conscience de soi. L'ensemble de la réalité est en ce sens intrinsèquement lié au développement de l'esprit, puisque celui-ci cherche constamment à s'incarner dans une réalité présente, à rendre effective l'Idée en intervenant significativement dans la réalité. Le modèle de la reconnaissance n'est donc pas réductible à un processus d'auto-déploiement de l'esprit, il est le modèle par lequel le sujet crée ses conditions d'existence et dont on peut percevoir toute l'ampleur sur le plan politique dans le concept de liberté individuelle comme matérialisation de la reconnaissance réciproque à l'intérieur de la société. L'incarnation de l'Idée de liberté chez Hegel ne se donne toutefois pas à voir uniquement dans la logique politique et dans sa forme étatique, elle se manifeste entre autres aussi dans l'art

¹⁴² ADORNO, Theodor W., 2003 (1979), *Trois études sur Hegel*, Paris, Éditions Payot, p. 76.

comme forme sensible de la vérité, comme apparaître par lequel la conscience surmonte sa finitude en donnant un visage à un idéal. À ce sujet, Jean Grondin décrit bien le lien intrinsèque qui unit l'Idée à son incarnation sensible dans la production artistique : « L'art manifeste sensiblement la vérité, une vérité si objective qu'elle est avant tout sensible. [...] Bien éloignée de n'être qu'une seule privation, l'apparition sensible fait toute la force de l'idée. Seule sa manifestation permet à l'idée d'être vraiment idée, c'est-à-dire présence du vrai auprès des humains. Une idée qui oublierait de se manifester serait que chimère, “ rien qu'une idée ” au sens vulgaire du terme. »¹⁴³

En outre, en faisant l'épreuve de la reconnaissance intersubjective, le sujet dévoile son appartenance à un ordre symbolique, soit un univers de sens façonné par la tradition et le contexte socio-historique à l'intérieur duquel une réalité sensible acquiert sa signification et devient accessible à la conscience humaine.¹⁴⁴ De fait, pour pouvoir se penser comme sujet, le sujet doit avoir fait préalablement son entrée dans l'univers symbolique, car chez Hegel, la réalité humaine est toujours appréhendée suivant sa teneur significative. Ainsi, la « pulsion » et ultérieurement la volonté qui poussent le sujet à s'investir chez autrui afin de se voir *reconnu* est *déjà* de l'ordre de la réflexion, puisqu'elle est *déjà* articulée par une médiation symbolique au moyen de laquelle le sujet se rapport à l'autre. Or, bien que l'horizon symbolique se pose comme condition même de toute reconnaissance pour Hegel, Honneth situe la reconnaissance (amoureuse) à l'extérieur du langage, c'est-à-dire qu'il ne tient pas compte du fait que l'entrée dans l'univers symbolique est préalable à toute reconnaissance réciproque autant chez Hegel que chez Mead, en raison du fait que ces derniers considèrent la signification propre à tout

¹⁴³ GRONDIN, Jean, 1984, « L'avenir du concept en esthétique : l'actualité herméneutique de Hegel », *Laval théologique et philosophique*, 40, 3, pp. 335-338.

¹⁴⁴ Si une conception purement métaphysique de l'activité de l'esprit sans ancrage pratique serait une chimère, l'inverse est aussi vrai. À titre d'illustration des limites d'un positivisme qui n'admet pas la nécessité du rapport d'objectivation que la figure idéale du concept permet, et tel que souligné au chapitre précédent, les neurosciences constituent un modèle révélateur. En effet, elles se présentent comme un moyen empirique par lequel l'esprit cherche à se connaître, mais ce désir de connaissance et de retour réflexif sur soi, réduit par une méthode positiviste à une observation cérébrale, ne permet pas de tenir compte du rôle de l'intuition, de l'interprétation et de la réflexion, de sorte que rien ne se révèle d'autre qu'une image – *vide de sens*. Sans la prise en considération de la signification de l'action humaine, toujours symboliquement enracinée dans la pensée, il est peu probable que la proposition d'une meilleure compréhension des mécanismes de formation du soi puisse advenir.

rapport d'objectivation et ce, même au sein d'un rapport affectif – primaire.¹⁴⁵ Par sa proposition d'un élargissement du paradigme de la communication au-delà du cadre de la théorie du langage suivant un en-deçà prélinguistique de l'intersubjectivité pratique, Honneth rompt en quelque sorte avec le modèle intersubjectiviste qu'il défend, puisque ce modèle rend compte de la relation à l'autre médiatisée par « l'ordre symbolique », soit un horizon significatif institué qui précède la subjectivité entendue comme conscience de soi. Assurément, Honneth met l'accent sur les institutions et les normes comme médiations symboliques qui structurent la société, mais il accorde, à mon avis, trop peu d'importance à la principale médiation symbolique au moyen de laquelle ces dernières se forment et qui est en fait la condition d'accès à un univers de sens, soit le langage. De surcroît, la prise de distance avec le langage qu'il opère a notamment pour effet de négliger le rapport *interprétatif* que les individus entretiennent avec la structure significative des normes sociétales, de manière à réduire *l'actualité herméneutiques des différents des paliers de reconnaissance* qu'il développe. C'est pourquoi, bien que la démonstration du théoricien critique soit riche à plusieurs égards, notamment en ce qui concerne la pertinence qu'il accorde au concept de reconnaissance pour penser les présupposés intersubjectifs de la réalisation d'une autonomie et d'un épanouissement individuel, il m'apparaît important de réconcilier cette approche avec une perspective herméneutique qui puisse dévoiler la force d'autrui en soi sur le plan significatif et dont la saisie ne peut être réduite à une rapport matériel. En effet, c'est au moyen d'une prise en considération du fait que le symbolique constitue un *a priori* ou une condition à l'intériorisation de l'universel, qu'il me semble possible de comprendre la signification que le concept de reconnaissance a pour les individus qui en font la quête.

Enfin, en prenant uniquement appui sur la période d'Iéna, soit un fragment de l'œuvre hégélienne et en faisant fi de son intrication ultérieure dans un système, Honneth instaure une rupture qui n'a peut-être pas lieu d'être entre les écrits de jeunesse et les travaux postérieurs de

¹⁴⁵ Si la reconnaissance accessible sous la modalité de l'amour se présente entre la mère et son nourrisson sous une forme prédiscursive, elle est néanmoins proto-symbolique et elle acquiert très rapidement une teneur symbolique qui se donne à voir dans les gestes significatifs. D'autre part, chez Mead, le sujet devient un objet pour lui-même lorsqu'il est en mesure d'intérioriser l'attitude de l'autre et pour ce faire, il doit avoir fait préalablement son entrée dans l'univers symbolique. Toute rapport d'objectivation est en fait médiatisé par la signification.

Hegel. Ainsi, l'argument de Honneth ne tient pas suffisamment compte du fait que la proposition philosophique de Hegel est contenue dans un tout, un système, dont la logique ne peut survivre au démantèlement de la méthode propre à l'articulation de son syllogisme fondamental. Dès lors, en négligeant de considérer l'ensemble de la *Philosophie de l'esprit* pour soutenir son rapprochement entre Hegel et Mead, Honneth affaiblit fortement la proximité entre les deux auteurs, car pour dresser un parallèle « juste » entre la pensée de ceux-ci, il importe de s'attarder au procès social par lequel se forme la conscience de soi, soit le processus de structuration de la subjectivité individuelle articulé par la relation syllogistique comme principe rationnel par lequel la « nature *universelle* se confère une réalité extérieure au moyen de la *particularité* et se fait ainsi réalité *singulière* comme réflexion négative d'elle-même.¹⁴⁶ » Le concept d'habitude élaboré dans la *Philosophie de l'esprit* et repris dans la sociologie de Mead constitue à ce propos un concept au carrefour de la pensée des deux auteurs à partir duquel l'incarnation du spirituel dans une forme sensible, suivant le rapport entre l'universel et le particulier, peut être examinée et ainsi, éclairer un rapprochement entre les deux penseurs dans une perspective « empirique ».

En somme et pour conclure cette section sur l'apport de Honneth, je souligne que le troisième palier de reconnaissance qu'il identifie sous la forme de l'estime sociale paraît fort éclairant pour penser les dynamiques intersubjectives contemporaines au-delà du concept d'égalité, car celui-ci permet de prendre en considération le rôle intrinsèque des pratiques significatives *particulières* dans la genèse de la reconnaissance et ce, dans un contexte où la reconnaissance du sujet de droit s'inscrit dans une démocratie de masse, laquelle participe de nouvelles modalités de reconnaissance. La forme que prend l'estime sociale peut effectivement mettre en lumière un horizon normatif du temps présent fondé sur une quête de reconnaissance de la particularité – dans sa différence – individuelle au sein d'un contexte d'égalité de masse, de manière à dévoiler comment le conformisme hégélien synthétisé plus haut prend aujourd'hui des allures de « conformisme de la différence ».¹⁴⁷ Car de fait, si l'avènement de la démocratie

¹⁴⁶ HEGEL, G. W. F., 1970 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. de M. de Gandillac), Paris, Éditions Gallimard, p. 200.

¹⁴⁷ En effet, et tel que je m'attacherai à le montrer de manière plus détaillée dans ce qui suit, le sujet contemporain souhaite accéder à une reconnaissance au sein d'un contexte sociétal où l'anonymat prévaut ; il s'agit d'un contexte de démocratie de masse où la reconnaissance politique de la catégorie

bourgeoise a introduit la liberté à travers la reconnaissance juridique de la catégorie de personne suivant les « devoirs sociétaux » des membres de sa société, la démocratie de masse a quant à elle déplacé, voire complexifié l'espace de quête de reconnaissance sur le plan individuel, en posant aux individus le défi de concilier l'aspiration à conserver les mêmes droits que la masse avec celui de la recherche de distinction à l'égard de cette dernière.¹⁴⁸ En ce sens, le désir de se voir reconnu égal à autrui se joute désormais à celui de se voir supérieur, de manière à mettre en lumière la présence de la dialectique de l'intégration et de la différenciation au sein du façonnement de la subjectivité individuelle contemporaine. La question qui se pose alors, afin de saisir la manifestation et l'articulation de ce mouvement contradictoire est de quels moyens les individus disposent-ils pour accéder à une reconnaissance supérieure, c'est-à-dire un statut, voire une forme qui rende compte d'une progression par rapport à la reconnaissance déjà acquise ? En réponse à cette interrogation, je figure qu'un début de réponse peut être esquissé à partir du point de vue de la recherche individuelle d'estime sociale. Car dans la mesure où cette forme de reconnaissance est corrélative des pratiques interprétatives des individus qui en font la quête, elle paraît dévoiler la profondeur herméneutique du désir de reconnaissance sur le plan justement du façonnement identitaire engagé dans l'interaction quotidienne au sein d'une société démocratique de masse et ce, à travers les différents canaux communicationnels et normes esthétiques qui caractérisent l'époque actuelle.

Mais préalablement à l'approfondissement de cette supposition, et dans l'intention d'ancrer ce que Honneth qualifie d'expérience empirique dans une perspective interprétative, de même qu'en vue d'observer comment les considérations analytiques de Mead offrent une avenue

de personne fait en sorte que la qualité de la personne dans son existence particulière se confond avec la masse. Ce paradoxe, selon la rencontre de deux mouvements contradictoires, soit l'aspiration à l'égalité chez la conscience collective et l'aspiration inégalitaire chez la conscience individuelle a été bien théorisé par Alexis de Tocqueville dans les termes suivants, à savoir que l'homme démocratique souhaite l'égalité dans le général et la distinction dans le particulier ; TOCQUEVILLE, Alexis de, 2010, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion.

¹⁴⁸ Je souligne à nouveau que chez Hegel, la liberté dans sa forme d'autonomie individuelle ne menace pas le bien commun et la cohésion sociale, car celle-ci est fondée sur un conformisme social qui vise d'abord à privilégier la santé de l'État ainsi que celle de la communauté. C'est pourquoi la liberté chez Hegel ne consiste pas en une liberté à l'extérieur de l'autre, mais bien en *une liberté chez l'autre*, c'est-à-dire dans la possibilité d'être-chez-soi-dans-l'être-autre.

intéressante pour faire le pont entre la dialectique du désir de reconnaissance et la médiation imitative, je propose maintenant de m'attarder précisément aux écrits de ce penseur américain.

2.3 Mead et le symbole de la reconnaissance

À la suite de ce survol du fondement de la théorie de la reconnaissance et de sa réactualisation selon la perspective de Honneth, il paraît approprié d'examiner plus en détails la manière dont le concept de reconnaissance intervient dans la pensée de Mead, afin d'être en mesure de situer à l'avant-plan le rôle du symbolique dans le façonnement du soi et d'éclairer le lien que la dialectique de la reconnaissance entretient avec le concept d'imitation.

Si la question de la reconnaissance n'est pas identifiée comme telle chez Mead, elle est néanmoins centrale à son projet théorique et elle se manifeste clairement dans sa dialectique intersubjective, laquelle suppose que le sujet se rapporte à lui-même depuis le point de vue normatif de son vis-à-vis. Cette approche a pour effet de mettre en évidence la nature symbolique de l'interaction sociale, ainsi que l'origine spéculaire de la singularité suivant une « prise de rôle »¹⁴⁹. Effectivement, si chez Hegel, le « rôle social » est à envisager comme modalité d'alignement du développement spirituel avec les devoirs sociétaux comme forme de vie éthique, chez Mead, le rôle social est ce qui permet de comprendre l'autre et de se constituer un soi, puisque les individus détiennent une multiplicité de soi à l'image des rôles qu'ils assument. Plus précisément, la perspective que développe Mead l'amène à accorder une importance majeure aux facteurs de création des conditions d'existence d'un échange significatif à partir duquel émerge un soi, et c'est en ce sens que l'esprit hégélien dans sa forme rationnelle est substitué par une communauté empirique dans sa forme communicationnelle. La théorie de la reconnaissance hégélienne trouve ainsi un écho dans la conception meadienne sur le plan de l'enracinement du soi au sein de l'échange significatif. C'est d'ailleurs sous l'éclairage de cet enracinement que je chercherai à montrer, dans ce suit, comment certaines étapes structurelles de l'esprit hégélien sont présentes dans le façonnement du soi meadien, en soulignant comment le retour à soi à partir de l'être autre, ainsi que la négativité infinie propre

¹⁴⁹ Je traduis ici le concept meadien de « role taking » par prise de rôle.

à la formation continue de la singularité particulière sont à l'œuvre. C'est également à travers cet éclairage que je m'attacherai à révéler la manière dont le programme de la philosophie de la conscience de Mead intègre les moments hégéliens de négation et de synthèse, mais en fondant ceux-ci dans l'interaction médiatisée par le langage. Car effectivement, pour Mead il importe de mesurer la façon dont la société façonne l'expérience et la conduite des individus par le biais des symboles significatifs et donc, de considérer la nature sociale de l'esprit en lien avec la dimension fondamentale de l'ordre social, soit la communication.

Bien que l'approche de Mead soit qualifiée de « naturaliste »¹⁵⁰, elle n'implique toutefois pas de continuité ni de rupture entre la nature et la société, entre l'esprit et l'organisme : elle envisage plutôt, à l'instar de Hegel, une vision organique de l'histoire qui comprend l'influence réciproque à l'œuvre entre l'esprit et la société, la pensée et les institutions. C'est pourquoi sa conception de la « nature » de l'individu est à penser en termes de constitution sociale suivant une évolution humaine naturelle qui s'inscrit dans une temporalité humaine. La temporalité joue en effet un rôle important dans l'analyse de Mead car c'est conformément à celle-ci que l'expérience de l'individu devient sociale, c'est-à-dire qu'elle dépasse une saisie purement immédiate et ponctuelle de façon à prendre en considération le passé et le futur dans l'interprétation du moment présent. En fait, Mead considère que l'acquisition individuelle d'une pratique réflexive nécessite une conscience de la présence de l'idée du passé dans la composition du présent et que c'est notamment cette conscience du caractère socio-historique de la structure temporelle de l'expérience qui fonde la signification de l'événement.¹⁵¹ Certainement, le lexique organiciste constamment employé par Mead peut porter à confusion

¹⁵⁰ Dans les années 1920, plusieurs sens sont véhiculés par le qualificatif « naturel » parmi les tenants de l'École de Chicago ; pour une description des différentes « définitions », voir CEFAI, Daniel, 2001, « Le naturalisme dans la sociologie américaine au tournant du siècle. La genèse de la perspective de l'École de Chicago. », *Revue du MAUSS*, n° 17, p. 261-274.

¹⁵¹ Mead explicite la structure temporelle de l'événement social de la manière suivante : « Past, present and future belong to a passage which attains temporal structure through the event, and they may be considered long or short as they are compared with other such passages. But as existing in nature, so far as such a statement has a significance, the past and the future are the boundaries of what we term present, and are determined by the conditioning relationships of the event to its situation. The pasts and futures to which we refer extend beyond these contiguous relations in passage. We extend them out in memory and history, in anticipation and forecast. They are preeminently the field of ideation, and find their locus in what we called mind. »; MEAD, George H., 1932, *The philosophy of the Present*, Lasalle, Illinois, Open Court, ouvrage consulté sur le site Mead Project www.brocku.ca/MeadProject/inventory5.html

et laisser croire qu'il adopte une vision « physiologiste », mais tel n'est clairement pas le cas, puisque ce qui règle et organise la vie sociale pour Mead c'est la société et c'est pourquoi ce qui retient son intérêt se situe dans la présence de l'héritage socio-historique dans la nature.¹⁵² Ainsi, l'évolutionnisme meadien réside dans une attention portée aux interrelations entre les conduites humaines et leur environnement ; il s'agit en fait d'un évolutionnisme qui décrit le rapport dialectique qui unit « l'esprit du temps » à la conduite individuelle. D'ailleurs, en ce qui a trait à la conduite individuelle, Mead, contrairement à certains de ses collègues de l'Université de Chicago, n'identifie pas la compétition comme fait naturel à la base de l'organisation sociale, mais s'attarde plutôt aux conduites de sympathie, de solidarité et de coopération qui sont de plus en plus valorisées par le contexte social et sociétal, de sorte qu'il en vient à concevoir ces phénomènes naturels et sociaux de manière unitaire. Il résulte de cette approche une interrogation qui oriente tout le projet théorique de Mead, et qui prend la forme d'une analyse de la manière dont le soi et la société se développent dans un processus réciproque naturel selon une méthode de compréhension du social dans sa manifestation autant particulière qu'universelle.

Par ailleurs, la perspective évolutionniste qu'il adopte et « adapte » a pour effet de mettre en évidence une conception « plastique » de la physiologie humaine, en ce sens qu'elle affirme l'influence de l'environnement social, de l'interaction humaine et plus particulièrement d'« Autrui généralisé »¹⁵³ sur l'organisme humain suivant un rapport dialectique entre le soi et la société :

L'émergence du Self dans la conduite accompagne la complexification de ces processus d'organisation nerveuse et corticale, qui va également de pair avec la complexification des aptitudes à la manipulation et à la signification, et avec la

¹⁵² En ce sens, l'échange significatif ne peut être appréhendé à l'extérieur du contexte social : « Notre thèse est que l'esprit ne peut jamais trouver d'expression ni même d'existence hors du cadre d'un environnement social. Il présuppose et il implique dans sa nature un modèle organisé de relations et d'interactions sociales, spécialement celles de la communication au moyen de gestes, fonctionnant comme symboles significatifs et créant un univers de discours. » MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 279.

¹⁵³ Je reviendrai sur la définition que donne Mead d'Autrui généralisé, mais notons d'emblée que cette instance englobe autant les autres individus que la communauté et les institutions.

complexification des processus sociaux de coordination, de coopération et de communication.¹⁵⁴

Mais si Mead admet l'inscription physique de l'expérience sociale en termes de configurations nerveuses, de façon à rendre compte d'une forme de plasticité neuronale qui est à penser dans sa proximité avec une approche épigénétique, il est clairement conscient du « paradoxe » que cette perspective soulève, soit celui de (re)mettre à l'avant-plan la culture et la société dans l'étude du comportement humain.¹⁵⁵ Autrement dit, le potentiel modelable de la physiologie humaine au moyen de l'expérience sociale identifié par Mead, lequel est aujourd'hui appréhendé par le concept de plasticité neuronale, souligne le fait que ce qu'il importe d'analyser ce n'est pas tant l'organisme que *l'environnement (social) qui se trouve traduit dans l'organisme*. De surcroît, il résulte de cette perspective la mise en lumière du fait que plusieurs compétences cognitives humaines ne sont pas simplement le produit d'une évolution humaine en termes strictement biologiques, mais plutôt d'une évolution sociale en termes d'histoire culturelle – une histoire qui se traduit notamment par la transformation des rapports sociaux et des modalités de communication, de sorte que les médiations qui favorisent la réciprocité intrinsèque au lien social se trouvent (re)modelées et contribuent à forger une nouvelle organisation des conduites de laquelle découlent de nouvelles capacités cognitives individuelles. L'approche de Mead fondée sur l'expérience (établie dans un rapport dialectique) éclaire donc en quelque sorte le fait que la proposition « épigénétique » des neurosciences était déjà intégrée (et dépassée) dans son analyse, sans toutefois qu'il identifie un lien de causalité entre la société et l'individu en termes de lois.¹⁵⁶ Selon lui, il s'agit plutôt d'un rapport dynamique de construction mutuelle entre l'organisme et son environnement, car il n'y a pas de rupture entre la nature et le social et donc pas de dualisme épistémologique et

¹⁵⁴ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 53.

¹⁵⁵ Le rapprochement que je propose ici fait également écho au positionnement de Mead sur la question du parallélisme, soit un paradigme envers lequel Mead demeure critique, en raison notamment du fait que « La conscience est une fonction, non une substance, qui doit être localisée dans le monde objectif, plutôt que dans le cerveau. » *Ibid.*, p. 189.

¹⁵⁶ C'est d'ailleurs en ce sens que son behaviorisme est avant tout social : « ...la psychologie behavioriste, au lieu de considérer les événements du système nerveux central comme une série causale qui serait au moins une condition de l'expérience sensorielle, prend la réponse complète à l'environnement comme ce qui correspond à l'objet [...] le behaviorisme relie le monde de l'expérience à l'acte de l'organisme pris comme totalité. » *Ibid.*, p. 187-188.

ce, bien que la seconde sphère d'existence ne soit pas réductible à la matérialité de la première.¹⁵⁷ Ainsi, Mead évite le piège de déplacer un état d'esprit vers un état corporel en ne cherchant pas à simplifier le psychisme afin de le faire corrélér à tout prix avec une architecture neuronale et ce, bien qu'il suppose que la formation du soi donne lieu à une complexification du cerveau. Au demeurant, pour Mead, le primat du processus social sur l'évolution biologique fait en sorte que l'hypothèse d'une nature pré-sociale de l'esprit n'est pas envisageable. Il soutient qu'en dépit du fait que les déterminations naturelles constituent une réalité nécessaire au développement de l'esprit et de l'activité mentale, elles ne forment pas une condition entière pour comprendre l'interaction sociale et l'expérience humaine en général :

La faculté physiologique qu'a l'être humain de développer un esprit ou une intelligence, est, comme le reste de l'organisme, un produit du processus de l'évolution biologique. Mais, une fois cette capacité donnée, le développement de l'esprit ou de l'intelligence se fait dans le cadre de situations sociales où il trouve son expression et sa signification. Ce développement est ainsi un produit de l'évolution sociale, du processus de l'expérience et de la conduite sociale.¹⁵⁸

Dès lors, si le substrat physiologique apparaît clairement nécessaire à l'activité mentale, il ne constitue pas pour autant une prédisposition suffisante à l'activité psychique qui se révèle dans l'interaction sociale. En ce sens, bien que l'expérience s'enracine dans l'organisme, l'esprit meadien ne peut en aucun cas être confondu avec son substrat neuronal, le cerveau, puisqu'il incarne plutôt *la relation* entre l'organisme et son environnement, entre le soi et la société.¹⁵⁹ La nature, conçue par Mead, se pose alors toujours, tel que chez Hegel, comme *seconde*

¹⁵⁷ Si Mead admet une forme de parallélisme, il demeure ambigu sur le sujet : « Le centre de la conscience, où s'enregistre tout ce qui affecte les nerfs sensitifs et qui donne naissance à la conduite, en relation aux images sensorielles et mnésiques, doit être distingué du mécanisme physiologique. Et, malgré tout, il faut découvrir dans les phénomènes du système nerveux central quelque chose qui soit parallèle à ce que le physiologiste avait placé dans la conscience comme telle. » *Ibid.*, p. 111.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 281 note 1.

¹⁵⁹ Dans l'introduction de *L'esprit, le soi et la société*, Daniel Cefai et Louis Quéré mettent en lumière la difficulté à situer Mead de par le paradoxe qui articule tout son programme : « Personne avant Mead n'avait entrevu à ce point la nature sociale de l'esprit humain, qui inclut la conscience, la conscience de soi, la pensée et l'intelligence réflexive. Et paradoxalement, personne non plus n'avait si bien ressaisi l'Esprit humain dans la fresque de son évolution naturelle. Incontestablement, le projet de Mead était de « naturaliser l'esprit », pour reprendre une expression contemporaine. » MEAD, Georg H., 2006, *op.cit.*, p. 18. Cependant, à la lumière de ce qui vient d'être dit, il importe d'appréhender ce que Mead entend par « naturalisation » au-delà ou en-deçà des considérations strictement neuronales et biologiques en envisageant toujours le rapport d'objectivation qui fonde l'animal parlant.

nature.¹⁶⁰ Ainsi, les concepts centraux à la pensée du sociologue que sont l'*attitude* et la *prise de rôle* ne relèvent pas d'une prédisposition biologique, mais sont en fait le produit d'un rapport social¹⁶¹; c'est pourquoi, tel qu'il sera possible de le constater plus bas, l'imitation chez Mead, contrairement à la perspective proposée par la théorie des neurones miroirs, ne relève pas d'une réponse mécanique, mais nécessite le développement préalable de la conscience de soi. Mais afin d'être en mesure de circonscrire comment la formation de la conscience de soi agit au travers de l'émergence du procès mimétique dans la pensée de Mead, il importe d'abord de comprendre comment cette conscience se forme.

La conception meadienne du soi, dont la prémisse suppose que le sujet évolue constamment par le biais d'une auto-réflexion, peut faire l'objet d'un rapprochement avec la préoccupation hégélienne de la transformation de l'âme naturelle dans une perspective anthropologique vers un esprit spéculatif et historique dans une perspective philosophique : l'idéalisme hégélien et l'évolutionnisme meadien se rencontrent effectivement dans la nécessité du lien social, de la relation entre le sujet et l'altérité toujours historiquement située (constituée) et d'une forme de « synthèse supérieure » qui marque le rapport dialectique de reconnaissance réciproque. Cette synthèse constructive, laquelle traduit un stade de développement progressif, fait en sorte que

¹⁶⁰ Concernant la constitution d'une seconde nature, un parallèle entre la plasticité neuronale et ce que Hegel qualifie de physiologie psychique pourrait être établi et ce, tel que Malabou le suggère dans son ouvrage *L'avenir de Hegel*. La construction mutuelle des deux instances retient en effet l'intérêt de Hegel et laisse présager les principes fondateurs de la psychanalyse. Selon les mots de Hegel : « Le système du sentir intérieur, dans sa particularisation qui se traduit corporellement, mériterait d'être développé et traité dans une science propre – une *physiologie psychique*. Quelque chose [relevant] d'une relation de cette espèce est contenue déjà dans la sensation de la conformité et de la non-conformité d'une sensation immédiate à l'intérieur sensible déterminé pour lui-même, - l'agréable ou désagréable, de même aussi que dans la comparaison déterminée au sein de la position comme symboles de sensations, par exemple de couleurs, de sons, d'odeur, etc. [...] Les viscères et organes sont considérés, en physiologie, comme des moments seulement de l'organisme animal, mais ils forment en même temps un système de la traduction corporelle du spirituel et reçoivent de ce fait une tout autre interprétation. » HEGEL, G.W. F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 197-198.

¹⁶¹ De fait, l'attitude et la prise de rôle sont à penser dans leur développement à titre de seconde nature suivant un certain procès de reproduction sociale : « La constitution d'un système nerveux qui permet à l'individu de prendre l'attitude des autres est la condition préalable d'un tel développement. Mais même doté de toutes les voies nerveuses nécessaires, l'individu ne pourrait pas endosser un nombre indéfini de ces attitudes d'autrui s'il n'existait pas une activité sociale organisée qui se déroule de telle sorte que l'action d'un individu puisse reproduire l'action d'un nombre indéfini de ses pairs qui font la même chose. Une telle activité organisée étant donnée, l'individu peut prendre l'attitude de n'importe qui dans le groupe. » MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 370.

ce qu'était le sujet avant le stade actuel de son développement se comprend nécessairement à rebours, soit lorsque l'esprit subjectif s'est transformé dans sa forme subséquente (ultimement sous la forme d'esprit absolu chez Hegel et de société consciente d'elle-même chez Mead) à partir de laquelle l'esprit et la société peuvent se réfléchir et se (re)connaître. Conformément à cette perspective, Mead considère qu'il revient à Hegel d'avoir mis en lumière le fait que la capacité de connaître le contenu des différentes phases de développement de la subjectivité résulte d'une formulation de la pensée à travers les divers stades de l'expérience humaine.¹⁶² En montrant le chemin que l'homme doit emprunter pour parvenir à la connaissance de lui-même, Hegel met effectivement en évidence le fait que le sujet est toujours compris à l'intérieur d'un stade au sein d'un processus et que l'analyse de ce dernier consiste à capter un moment « dépassé » dans le mouvement de la conscience qui se dirige vers un développement ultérieur. C'est dans cette perspective que Mead souligne que ce qui est central au projet hégélien, c'est davantage une *méthode de pensée* qu'une quête d'entités fondamentales.¹⁶³ En ce sens, les deux auteurs convergent sur une conception de *l'individu comme être relationnel et processuel*. En fait, lorsque ce qui était préalablement déterminé se transforme en capacité, voire en liberté de se (ré)former, c'est alors que le sujet fait l'expérience d'une nouvelle compréhension de lui-même : une évolution qui permet à l'individu d'avoir prise sur le monde qui l'entoure, de même que sur certaines lois biologiques dans la constitution de sa réalité psychique et physiologique¹⁶⁴. Pour les deux penseurs, l'individu a le pouvoir de s'émanciper (jusqu'à un

¹⁶² « It is possible to recognize a function of philosophy which it belongs to the genius of Hegel to have made conceivable. Entities are but formulations of thought at different phases of experience. With every advance these formulations change. » MEAD, George H., 1901, « A new criticism of Hegelianism: Is it valid? », *American Journal of Theology* 5, p. 87-96; article consulté sur le site Mead project, www.brocku.ca/MeadProject/inventory5.html

¹⁶³ « ... with Hegel, philosophy becomes a method of thought rather than a search for fundamental entities. From this standpoint the task of abstract thought is to bring to consciousness the *form* in which essential problems present themselves and the *form* which their solution must take. » *Ibid.*, p. 87-96 ; J'apporte ici une précision en reprenant les mots de Joas : « Mead conçoit la méthode dialectique de Hegel comme une anticipation pas encore totalement consciente d'elle-même de la philosophie spéculative, qui décèle une compréhension adéquate des procédures des sciences expérimentales comme structure fondamentale de la réflexion humaine sous sa forme la plus haute. De fait, pour Mead, il y a une convergence entre l'interprétation pragmatiste de la situation de l'action et la dialectique hégélienne de la réflexion. » JOAS, Hans, 2007, *George Herbert Mead. Une réévaluation contemporaine de sa pensée*, Paris, Économica, p. 57.

¹⁶⁴ Cette (em)prise de la société, et plus particulièrement de la science contemporaine, sur le « modelage » de la réalité humaine se traduit en des termes psychiques, mais également biologiques, et ce tel qu'ils se donnent à voir notamment dans le contrôle de la vie humaine à travers des techniques de reproduction. Les conséquences de celles-ci sur la « nature humaine » sont visibles non seulement dans

certain point) de son ancrage biologique en redéfinissant la nature et la société qui forment le milieu de vie avec lequel et au sein duquel il interagit.¹⁶⁵ Pour le dire autrement, Mead et Hegel conçoivent chacun à leur façon – suivant respectivement une perspective réformiste et progressiste – le fait que le sujet (individuel et collectif) a la capacité de continuellement recomposer la structure sociale qui le détermine, de sorte que le monde est toujours en train d’être modelé et ce, de façon à refléter les aspirations de ceux qui le constituent. C’est pourquoi les individus, les institutions et la société existent dans le mouvement de formation et de transformation et que ceux-ci ne peuvent être compris comme des entités statiques. Par suite, ce mouvement, qui ne peut être qualifié autrement que de dialectique, éclaire également pourquoi le soi meadien ne peut être abordé comme une entité fixe – statique. Alors que suivant une perspective strictement naturaliste (physiologiste), le sujet est limité dans son désir de changer sa propre structure (innée), le behaviorisme social de Mead ouvre la possibilité, à la suite de Hegel, à la transformation du monde et des individus qui se (re)forment au moyen d’une conscience réflexive.¹⁶⁶

Plus précisément, dans son ouvrage *L’esprit, le soi et la société*, Mead présente une conception du soi en prenant appui sur le développement de la conscience de soi dont le façonnement nécessite l’expérience du monde extérieur. En fait, pour Mead, le soi est essentiellement une structure sociale processuelle, en ce sens qu’il émerge progressivement à travers l’expérience sociale et au contact d’autrui. Ce processus n’est toutefois pas à teneur téléologique, puisque la formation du soi ne suit pas une finalité idéale telle qu’on la retrouve dans la philosophie hégélienne : le soi pragmatiste est plutôt le miroir de l’attitude sociale dans l’« organisme » selon une actualisation continue qui prend forme dans l’interaction sociale. Mais si le soi

une plasticité culturelle et idéologique, mais également bio-physique à travers la création de nouvelles formes de vie. Les enjeux actuels de la technoscience sont bien exposés dans HOTTOIS, Gilbert, 1996, *Entre symboles et technosciences*, Seyssel, Éditions Champ Vallon.

¹⁶⁵ Cette capacité de transformer la nature en « seconde nature » est d’ailleurs clairement théorisée chez Hegel par la notion d’habitude, et c’est suivant ce vocable qu’elle est en partie reprise chez Mead.

¹⁶⁶ Ce potentiel transformateur, compris dans l’exercice et l’effectivité de la raison, ne peut ainsi aucunement être réduit à des dispositions biologiques innées : « L’expérience immédiate est le type de conduite propre à l’individu biologique, c’est-à-dire une conduite directement étayée sur un ensemble organisé d’impulsions et d’attitudes, tandis que le raisonnement, l’analyse et la réflexion sont le fait de l’individu social doté d’une conscience de soi, exerçant un contrôle sur soi et sur son environnement par la raison. » MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 36.

peut être compris comme le reflet de son environnement, il possède toutefois, tel que mentionné, un « pouvoir réflexif », c'est-à-dire qu'il a le potentiel d'exercer un contrôle sur lui-même et sur son environnement de façon à transformer sa propre structure, de même que le monde qui l'entoure ; il s'ensuit que « L'apparition du Self est en partie synonyme de passage de l'individu biologique à l'individu social. Ce passage correspond à l'émergence de la capacité d'un organisme d'être un objet pour lui-même, donc de se réfléchir, de se contrôler et de soumettre sa conduite au guidage d'une conscience réflexive.¹⁶⁷ »

Bien que la réflexion de Mead ne se limite pas à l'examen des mécanismes formateurs de la subjectivité individuelle, en raison notamment du fait qu'il porte un grand intérêt aux dynamiques qui composent la société d'un point de vue macrosociologique, il s'attarde néanmoins précisément à la formation du singulier et du particulier pour penser l'universel et ce, afin de définir l'individu en termes de processus social. Suivant cet angle d'approche, il étudie comment le sujet devient un objet pour lui-même comme entité distincte de l'environnement, car il considère cette étape comme préalable à la genèse du soi et à la prise de rôle qui guide l'interaction sociale significative. Pour Mead, et dans la suite de la pensée hégélienne, qui soutient que le sujet accède à la conscience de soi lorsqu'il se trouve *chez-soi-chez-l'être-autre*, Mead affirme que « Nous devons être les autres pour être nous-même.¹⁶⁸ » Cette affirmation n'est pas triviale, puisqu'elle illustre clairement comment l'origine sociale et spéculaire de la singularité meadienne résulte d'un rapport d'objectivation intersubjectif plutôt que d'une simple introspection, de sorte que chez Mead il n'est jamais question d'un sujet solipsiste, clos sur lui-même, entretenant un dialogue intérieur entre soi et soi. À la lumière de cette conception, il appert que Mead converge avec Hegel à l'endroit de la reconnaissance du fait que le développement spirituel des individus est corrélatif des formes culturelles objectives, c'est-à-dire du rapport que le sujet entretient avec le monde qui l'entoure comme forme d'altérité et ultérieurement, de familiarité. Le retour *au dedans de soi* passe ainsi par un jeu de miroir qui procède d'un moment *hors de soi*. Chacun trouve la confirmation de ce qu'il est dans un rapport différentiel avec l'autre, c'est-à-dire dans une prémisses relationnelle.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶⁸ MEAD, George H., 2006 (1964), « Genèse du soi et contrôle social », in *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 428.

Visiblement, la façon dont Mead conçoit la nature sociale de l'esprit humain diffère à certains égards de celle de Hegel, mais la structure dialectique de la genèse de la constitution du soi s'ancre dans une méthode dialectique commune aux deux penseurs, laquelle suppose la composition sociale du procès phénoménologique impliqué dans le développement de la conscience de soi, suivant son ancrage significatif. Le rapport spéculaire à l'œuvre entre le sujet et l'altérité est d'ailleurs clairement exposé dans les écrits de Mead : « La conscience de soi se constitue dans et par l'action de prendre ou de sentir l'attitude d'autrui vis-à-vis de soi. [...] Être conscient de soi, c'est essentiellement devenir un objet pour soi en vertu de ses relations avec les autres individus.¹⁶⁹ » Toutefois, selon l'apport meadien, ce mouvement dialectique implique toujours le processus communicationnel, puisque le contenu de l'esprit est la somme des interactions sociales médiatisées par le langage. Le registre communicationnel au sein duquel Mead fonde la dialectique de la reconnaissance hégélienne met ainsi de l'avant un modèle général de conduite qui participe au façonnement du soi au moyen de l'échange communicationnel et par lequel le sujet s'apparaît réflexivement à lui-même.¹⁷⁰ Pour le dire succinctement, le soi n'existe qu'en relation avec d'autres soi : il s'appréhende par le biais d'un moment d'aliénation chez l'être-autre et la reconnaissance mutuelle qui s'ensuit se déploie dans une dynamique communicationnelle : « L'individu est capable de se réaliser comme soi dans la mesure où il est à même de *prendre les attitudes des autres* et d'entrer dans ce jeu de reconnaissance réciproque. [...] Quand un soi apparaît, il implique toujours l'expérience d'un autre; le soi ne pourrait s'éprouver purement et simplement par soi-même.¹⁷¹ » Le retour à soi inhérent au processus d'objectivation de la subjectivité individuelle, lequel organise sa conduite, se réalise alors grâce à la capacité que développe l'individu à être affecté par l'autre, et par prolongement, à *s'auto-affecter en adoptant l'attitude des autres à son égard*: « Ce n'est qu'en prenant le rôle des autres que nous avons pu revenir

¹⁶⁹ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 237.

¹⁷⁰ Si Mead diffère de Hegel en accordant un rôle fondamental à l'échange communicationnel, il faut néanmoins souligner que le langage comme médiation du rapport à l'autre est également central au projet philosophique hégélien. Cependant, Hegel n'analyse pas celui-ci dans sa forme communicationnelle au sens « interactif » d'influence réciproque incarnée dans la prise de rôle d'autrui. Je reviendrai sur la présupposition du langage chez Hegel au cinquième chapitre de la présente analyse.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 256. (Je souligne) Je précise aussi que Mead transpose le même processus de réciprocité dans la relation que les individus entretiennent avec les objets physiques inanimés, dans la mesure où ceux-ci ont une signification. Selon lui, l'attitude sociale qui découle d'un rapport intersubjectif avec les choses physiques est la même que celle engagée à l'égard des autres individus.

à nous-même.¹⁷² » En effet, chez Mead, l'idée d'une reconnaissance mutuelle prend appui sur un rapport à soi dont la possibilité repose sur l'adoption de l'attitude de l'autre envers soi-même ; ce rapport va ainsi au-delà de l'ancrage empirique de l'interaction, puisqu'il suppose une intériorisation symbolique. En adoptant vis-à-vis de soi le rôle de l'autre, ce mode de relation, dont la prémisse inconsciente repose sur la communication par gestes, suppose une interprétation de l'autre qui implique l'accès à une communication significative. En fait, en intégrant en lui les attitudes que les autres adoptent à son égard au moyen d'une conversation, le sujet accède à lui-même, c'est-à-dire qu'il se saisit comme objet et se pose comme conscience de soi¹⁷³ :

L'individu s'éprouve soi-même non pas directement, mais seulement indirectement, en se plaçant aux multiples points de vue des autres membres de son groupe social ou en endossant le point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient. Il entre dans sa propre expérience comme un soi ou comme un individu, non pas immédiatement, en se faisant sujet pour soi, mais en devenant objet pour soi, de la même manière que les autres individus lui apparaissent comme des objets. Cette opération d'objectivation requiert qu'il prenne les attitudes des autres envers lui-même dans un environnement social, dans un contexte d'expérience et de conduite où tous sont engagés. L'importance de la « communication » réside dans le fait qu'elle fournit une forme de comportement où l'organisme, l'individu, peut devenir un objet pour lui-même.¹⁷⁴

¹⁷² *Ibid.*, p. 421.

¹⁷³ Chez Mead il y a deux phases dans le développement de la communication humaine : une première qui repose sur la conversation par gestes et une deuxième qui suppose la communication au moyen de symboles significatifs. La conversation par gestes, bien que non significative, repose sur un processus d'ajustement mutuel, car le geste est le premier stade d'un acte social qui sert de stimulus à une réponse. Le passage entre la première et la deuxième phase de la communication est assuré selon Mead par le geste vocal, de sorte que l'échange langagier vient s'étayer sur la communication préverbale. Le fait que le geste vocal soit adressé à un autre éveille chez celui qui s'exprime la même réponse que chez l'autre. Ainsi, pour Mead, la communication par symboles significatifs implique que l'expression du sujet suscite la même réponse chez lui que chez les autres, le symbole engage alors une correspondance d'attitude entre soi et l'autre : « Lorsque le geste signifie une idée et qu'il fait naître cette idée simultanément chez un autre individu, il devient alors symbole significatif. » *Ibid.*, p. 134. En somme, le soi se révèle à l'individu à travers deux expériences fondamentales, c'est-à-dire l'expérience du langage et l'expérience du rôle : « L'esprit est partie prenante du processus qui se déroule entre l'organisme et l'environnement. Les symboles ont leur part dans ce processus et c'est ce qui rend la communication si importante. *Le champ de l'esprit émerge du champ du langage.* » *Ibid.*, p. 205. (Je souligne)

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 210.

Je n'entre pas ici dans les différentes instances qui façonnent le soi, c'est-à-dire le Je, le Moi et Autrui généralisé, sinon pour m'attarder brièvement sur le dernier pôle constitutif, qui occupe une position particulière dans la structuration du soi, c'est-à-dire Autrui généralisé, puisque c'est au moyen de ce dernier que Mead fonde une ontologie sociale plutôt que psychologique.¹⁷⁵ Pour Mead, Autrui généralisé est l'incarnation du système symbolique dont la déclinaison institutionnelle la plus fondamentale est le langage : il est l'instance représentant les attitudes et habitudes dans ce qu'elles ont de général et par lesquelles l'individu détermine sa propre conduite : « La communauté organisée ou le groupe social qui donnent à l'individu l'unité de son soi peuvent être appelés « Autrui généralisé ». ¹⁷⁶» Conséquemment, c'est par le biais d'Autrui généralisé que la communauté – dans sa totalité – affecte l'individu et impose un contrôle sur sa conduite ; c'est aussi par l'intermédiaire d'Autrui généralisé que la société exerce son emprise sur les individus en imposant l'adoption d'une perspective commune dans la structuration du soi individuel. Le cadre normatif imposé par cette instance, comme forme de contraintes intersubjectives, a ainsi pour effet de structurer l'espace à l'intérieur duquel le sujet souhaite obtenir la reconnaissance nécessaire au façonnement de son soi.¹⁷⁷ Au demeurant, c'est par l'intermédiaire d'Autrui généralisé que le soi prend la forme d'un dialogue intérieur puisé dans l'expérience sociale, qu'il acquiert un esprit et qu'il devient une réflexion individuelle d'un modèle général de conduite dont le développement ultérieurement ouvre la possibilité à la transformation (réforme) du modèle¹⁷⁸ :

¹⁷⁵ À ce sujet, Habermas a bien décrit le mouvement par lequel Autrui généralisé agit sur le sujet, mais il n'a peut-être pas suffisamment considéré la nature dialectique de la relation réciproque qui unit le sujet à son environnement et qui permet au sujet d'avoir prise sur le monde qui l'entoure de manière à le (ré)former : « [...] Mead établit un lien entre, d'une part, la différenciation de la structure de rôle, et, de l'autre, la formation de la conscience morale et le développement de l'autonomie chez des individus dont la socialisation se déroule dans des conditions de plus en plus différenciées. De même que, chez Hegel, l'individuation dépend de la subjectivation progressive de l'esprit, elle dépend, chez Mead, de l'intériorisation des instances qui, chargées de contrôler le comportement, passent, pour ainsi dire, de l'extérieur à l'intérieur. » HABERMAS, Jürgen, 1988, *La pensée postmétaphysique* (trad. de R. Rochlitz), Paris, Armand Colin, p.190.

¹⁷⁶ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 223.

¹⁷⁷ Je précise cependant que l'origine des facteurs sociaux qui alimentent Autrui généralisé est généralement inaccessible à la conscience de l'individu.

¹⁷⁸ Dès lors, préalablement à la réforme du modèle, le sujet doit d'abord réfléchir ce dernier et s'y conformer. C'est dans cette perspective que Mead a interrogé ce que peut devenir la démocratie moderne lorsqu'elle est régie par sa propre logique plutôt que par un conflit entre l'ancien régime et la révolution. Sur la capacité des individus et des sociétés, suivant une perspective meadienne, à transformer les institutions sans toutefois les détruire, c'est-à-dire à donner une nouvelle forme au « modèle » sans pour

La société humaine [...] n'imprime pas simplement un modèle général de conduite sociale sur chacun de ses membres, de telle sorte que ce modèle devient celui du soi individuel. Elle lui donne un esprit, comme moyen de se parler à soi-même, consciemment, dans le cadre des attitudes sociales qui constituent la structure de son soi et qui incarnent le modèle de conduite organisée de la société humaine. Par leur esprit, les individus peuvent à leur tour imprimer le modèle de soi, qui se développe davantage grâce à leur activité mentale, dans la structure ou l'organisation de la société humaine ; et ils peuvent, dans une certaine mesure, reconstruire et transformer le modèle général de conduite sociale, dans le cadre duquel s'était d'abord constitué leur soi.¹⁷⁹

Le processus dialectique ci-haut décrit se présente par ailleurs chez Mead d'abord sous la forme du jeu, de sorte que le concept de jeu occupe une position centrale dans sa pensée et est intrinsèquement lié à sa conception de la communication sociale. Plus précisément, pour Mead il y a deux formes – phases – de jeu : la première se résume par ce qu'il qualifie de jeu libre (*play*), dont le principe constitutif est l'imitation, et la deuxième se présente sous la forme du jeu réglementé (*game*), dont l'aspect fondamental est l'intériorisation des règles de conduite. Selon Mead, c'est dans le jeu libre qu'apparaît l'ébauche d'un soi chez l'enfant, car c'est à travers cette forme élémentaire d'interaction que l'enfant joue à assumer différents rôles, principalement ceux de son entourage (parents, amis, professeurs) et qu'il adopte la conduite de ces derniers : l'enfant appelle en lui-même des stimuli qui correspondent aux réponses anticipées de l'autre. Ainsi, en imitant l'attitude de l'autre, ce mode de jeu participe du façonnement de l'intériorité du tout-petit. Or, bien que l'interaction soit simulée au moyen d'une imitation des comportements sociaux que l'enfant observe dans son environnement, son imitation demeure libre, en ce sens elle n'implique pas que le jeune sujet se plie de manière directe à des règles de conduites ; le principe constitutif du jeu libre réside alors dans une forme ludique de mimétisme.¹⁸⁰ Dans la deuxième phase du jeu, soit celle que Mead qualifie de

autant le révolutionner à l'instar d'un idéal, voir CÔTÉ, Jean-François, 2015, *George Herbert Mead's Concept of Society : A Critical Reconstruction*, Paradigm Publisher.

¹⁷⁹ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 312.

¹⁸⁰ Tel que le souligne Hans Joas dans son ouvrage consacré à Mead : « Dans cette forme de jeu enfantin [le *play*] s'exerce la capacité à l'anticipation du comportement : *le comportement de l'autre est représenté directement*, c'est-à-dire par l'imitation, et complété par le comportement personnel qui lui est adapté. L'enfant a atteint cette étape dès qu'il est capable d'interaction avec de quelconques personnes de confiance et capable d'adopter la perspective de l'autre ; c'est-à-dire quand la personne de confiance, jusqu'ici objet d'un puissant investissement instinctif, n'est plus seule à compter. À ce point apparaît la capacité au *game*, la participation à des jeux de groupe. [...] Mead ne répond toutefois que

règlementé, Autrui généralisé intervient directement dans l'application des normes et des règles du jeu, de manière à baliser l'interaction selon les codes et conventions qui opèrent dans l'ensemble de la société et plus spécifiquement dans le jeu joué : c'est ici qu'apparaît une altérité symbolique qui vient structurer le processus de reconnaissance réciproque : « La différence fondamentale entre le jeu libre et le jeu réglementé est que, dans ce dernier, l'enfant doit maîtriser les attitudes de tous ceux qui y participent. Les attitudes des autres que le joueur assume s'organisent en une unité et cette organisation contrôle sa réponse. ¹⁸¹ » La différence entre les deux stades de jeu se situe ainsi dans l'écart d'attentes normatives auxquelles l'enfant doit répondre : dans le premier stade, l'enfant choisit un modèle d'attitude et de comportement d'une personne qui agit comme référence sociale pour lui, il imite et intègre ce modèle à sa guise alors que dans le second stade, le tout-petit répond d'un ensemble d'attitudes et d'attentes normatives, sous la forme d'Autrui généralisé, qui demande à être intériorisé. Le passage du jeu libre au jeu réglementé constitue une transition nécessaire sur le plan de la socialisation du jeune sujet et est essentiel à l'organisation « harmonieuse » de la vie en société. C'est pourquoi Mead s'appuie sur le jeu réglementé pour illustrer comment Autrui généralisé intervient dans la constitution du soi.¹⁸² Selon cette perspective, il est possible d'apercevoir comment le jeu occupe un rôle fondamental au sein de la vie sociale, dans le façonnement du soi, et se décline sous une panoplie de formes tout au long de la vie de l'individu et ce, tout en posant l'imitation comme modalité « primaire » de formation du soi et d'interaction sociale. Mais si la notion d'imitation intervient ici dans la pensée de Mead, c'est seulement de façon succincte et dans l'ombre du concept de jeu qu'il développe, alors que pourtant, ce concept semble occuper une position autrement déterminante dans la manière dont l'auteur aborde la formation du soi. Et c'est à cette question que j'aimerais maintenant m'attarder.

de manière fort vague à la question de savoir à quel âge ces étapes de développement surviennent chez l'enfant. Cela n'est pas un défaut pour une logique du développement, contrairement à une psychologie du développement, mais l'imprécision, dans ce cas, entraîne fréquemment des difficultés d'interprétation des exemples donnés par Mead. » ; JOAS, Hans, 2007, *op. cit.*, p. 110. (Le premier italique est de moi.)

¹⁸¹ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 222.

¹⁸² Dans le premier stade, soit dans le jeu libre, le sujet imite les règles à partir desquelles le modèle imité agit, ce modèle est donc indirectement une incarnation d'Autrui généralisé. Toutefois, il s'agit, pour reprendre les termes de Gary Cook, d'une « imitation indirecte » ; COOK, Gary A., 1993, *George Herbert Mead. The Making of a Pragmatist*, Urbana, University of Illinois Press. Par ailleurs, il est étonnant de constater que selon Mead, lorsque le jeu est libre et ludique, il s'agit d'une imitation, alors que lorsqu'il est question d'un jeu réglementé, le procès imitatif n'est pas impliqué. Je reviendrai sur ce « paradoxe » dans un instant.

2.4 L'imitation et la conscience comme miroir

Mead a toujours été critique face au rôle fondamental que ses contemporains accordaient à l'imitation dans le processus de socialisation : « Rien ne prouve qu'il y ait une tendance générale des êtres vivants à s'imiter les uns les autres. Toute tentative pour établir une telle tendance est vouée à l'échec. »¹⁸³ De fait, bien que Mead reconnaisse l'apport de Tarde pour penser la genèse du soi dans son rapport à l'autre, il rejette explicitement la place que le sociologue français accordait à l'imitation dans le développement sociétal de même que dans le processus de construction identitaire.¹⁸⁴ Or, bien que les propos de Mead soient explicites quant aux réticences qu'il formule à l'endroit du rôle de l'imitation dans la vie sociale, je m'attacherai à montrer dans ce qui suit à la lumière d'autres de ses écrits que la position qu'il endosse concernant ladite médiation présente quelques incohérences et qu'interpréter sa position sur cette question en particulier pose un certain défi.¹⁸⁵

Ce que je chercherai à mettre en évidence, c'est que certes Mead rejette une conception de l'imitation comme instinct ou comme impulsion immédiate, mais qu'il n'exclut pas pour autant

¹⁸³ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 144

¹⁸⁴ « Le sociologue français Gabriel Tarde en a fait [l'imitation] le fondement de toute une théorie sociologique. Le psychologue a posé comme présupposé, sans analyse suffisante, une tendance des personnes à répéter les gestes d'autrui. On peut voir toute la difficulté qu'il y aurait à réfléchir à partir de ce mécanisme. Pourquoi quelqu'un clignerait-il de l'œil parce que son voisin cligne de l'œil ? Quel est le stimulus qui le ferait agir ainsi ? Est-ce la vue de son voisin ? Cette hypothèse est invraisemblable. » ; *Ibid.*, p. 140. Pourtant, la pensée de Mead sur l'imitation s'est développée au moment où la théorie de Tarde trouvait un écho considérable chez les penseurs américains, il est donc vraisemblable que ce dernier ait eu une influence autrement appréciable sur la pensée de Mead en ce qui a trait au rôle qu'occupe l'imitation dans sa conception de la structuration des rapports sociaux; voir, KAHN, Paul, 1949, « Le symbole dans la psychologie sociale de G. H. Mead », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 6., pp.139-140.

¹⁸⁵ Le défi que cette interprétation pose explique peut-être pourquoi pratiquement tous les commentateurs de Mead ont ignoré l'importance de ce concept dans la pensée de l'auteur, à l'exception principalement de Gary Cook ; COOK, Gary A., 1993, *op. cit.* En revanche, Ruth Leys, qui n'est à proprement parler pas une commentatrice de Mead, s'est attardée sur ce concept chez Mead d'un point de vue qui n'est pas tout à fait le mien, mais qui jette un éclairage tout à fait pertinent sur cette question et sur lequel je reviendrai dans quelques lignes. Elle n'a d'ailleurs pas manqué de noter l'absence de littérature portant sur l'analyse du concept d'imitation chez Mead, de même que l'ambiguïté de la position de l'auteur lorsqu'il s'est agi de développer sa conception sur ce propos : « ... my aim, a historical one, is to show that all the incoherences I examine stem from Mead's determination to defeat the imitation-suggestion paradigm; and the challenge I face, apart from the considerable obscurity of Mead's prose, is that he was rarely explicit that this is what he was about. » ; LEYS, Ruth, 1994, *loc. cit.*, p. 218.

l'importance du rôle de l'imitation comme médiation symbolique par laquelle le soi se forme. En fait, ce n'est pas que la théorie de l'imitation ne soit pas présente chez Mead, mais plutôt que le processus imitatif n'est pas conçu préalablement à un certain stade de développement de la subjectivité individuelle suivant l'intériorisation d'un ordre symbolique à partir duquel le sujet devient en mesure de reproduire l'attitude et le rôle de l'autre. À cet égard, l'auteur s'exprime très clairement : « L'imitation requiert au préalable l'existence d'une "communication humaine" qui prend la forme d'une "coopération" et qui fonde une conscience sociale.¹⁸⁶ » Il appert ainsi que l'imitation chez Mead ne relève pas d'une forme de déterminisme instinctif qui ferait en sorte que le procès imitatif serait engendré mécaniquement, mais qu'elle nécessite la présence d'un soi construit dans l'interaction sociale. C'est en ce sens que l'imitation peut se présenter comme une faculté cognitive symboliquement développée et transmise, et non telle une faculté immédiate, innée. Effectivement, cette prise en considération du symbolique constitutif de la médiation mimétique rend caduque une compréhension de l'imitation en termes mécaniques aux yeux de Mead, et cela s'explique notamment par le fait qu'il lui semble impensable que le système nerveux contienne déjà une infinité de réponses imitatives préalablement au façonnement du soi généré par et dans l'interaction sociale : « Nous devrions alors supposer que l'action du premier individu déclenche une réaction virtuellement présente dans la nature de celui qui imite : notre nature contiendrait déjà toutes ces activités, qui seraient éveillées par la vue des autres individus en train de les accomplir. Cette supposition est absurde.¹⁸⁷ » Suivant ces propos, l'activité mimétique, telle qu'elle se présente chez Mead, suppose une capacité acquise et ne peut être comparée à un mimétisme animal, en raison du fait qu'elle n'a rien de spontanée ; elle se résume plutôt par un processus réflexif présent principalement chez les enfants, de même que chez les adultes :

... il semble bien qu'il existe, chez l'homme, une tendance à imiter et, en particulier, à reproduire des gestes vocaux. [...] Si vous pensez à quelqu'un, vous êtes porté à parler comme lui et à adopter certains traits de sa conduite. Rien ne nous indique l'existence de cette « imitation » chez les animaux. Vous pouvez apprendre au moineau à chanter comme le canari. L'imitation n'a rien de spontané. L'oiseau moqueur semble bien adopter les cris des autres oiseaux. Il paraît spécialement doué à cet égard. Mais, en

¹⁸⁶ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 144.

général, l'imitation des manières d'être des autres espèces ne vient pas naturellement aux animaux. *L'imitation semble appartenir surtout à l'espèce humaine, où elle a atteint une sorte d'existence consciente et indépendante.*¹⁸⁸

À la lumière notamment de ce passage, il paraît indéniable que Mead reconnaît le fait que l'imitation agit chez les humains et que celle-ci se joue du côté de la conscience, de sorte que le sociologue ne s'oppose pas à l'imitation, mais plutôt à l'hypothèse d'une imitation originale préalable à l'émergence d'une conscience individuelle.

D'autre part et dans la suite de la pensée tardienne, la question des affects occupe une place considérable au sein des penseurs de l'imitation parmi les pragmatistes américains du début du XX^e siècle. Les contemporains de Mead tels Josiah Royce et William James établissent un parallèle entre une théorie de l'imitation comme forme de contagion sociale et une théorie des affects en proposant que les émotions ne précèdent pas l'imitation, mais plutôt le contraire, c'est-à-dire que l'identification mimétique à autrui induit une émotion corrélative à celle observée, de laquelle découle la signification de l'action. Sur cette question entre autres, Mead s'éloigne de ses collègues, en soutenant que l'imitation prend justement appui sur une conscience de l'autre et que cette séquence repose sur un procès cognitif.¹⁸⁹ En fait, Mead inverse la suite identificatoire et s'oppose précisément à Royce en affirmant qu'il y a *déjà* une conscience sociale et une compréhension de la signification à l'œuvre dans l'acte imitatif. Cette perspective propre à la contribution meadienne est d'ailleurs fort bien résumée par Hans Joas : « Ce n'est pas par l'imitation que nous acquérons la représentation interne d'actions nécessaire à la compréhension de la signification de ces actions, mais c'est la capacité à produire cette

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 145. (Je souligne) La dernière phrase de cette citation avait été rapportée au chapitre précédent à la note de bas de page n. 25, je me permets toutefois de la réitérer à des fins de clarté argumentative.

¹⁸⁹ « Social consciousness is the presupposition of imitation, and when Professor Royce [...] makes imitation the means of getting the meaning of what others and we ourselves are doing, he seems to be either putting the cart before the horse, or else to be saying that the ideas which we have of actions of others are ideo-motor in their character, but this does not make out of imitation the means of their becoming ideo-motor. The sight of a man pushing a stone registers itself as a meaning though a tendency in ourselves to push the stone, but it is a far call from this to the statement that it is first though imitation of him or some one else pushing stones that we have gained the motor-idea of stone-pushing. » MEAD, Georg H., 1909, « Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology », *Psychological Bulletin*, 6, pp. 401-408, article consulté sur le site Mead project, www.brocku.ca/MeadProject/inventory5.html

représentation interne qui nous en permet aussi bien la compréhension que l'imitation consciente.¹⁹⁰ » Sous l'éclairage de la séquence décrite, une conscience de la signification se présente non seulement comme préalable à l'imitation, mais comme condition nécessaire à sa réalisation. Dans le même ordre d'idées, mais suivant un angle d'approche différent, Ruth Leys s'est interrogée, dans un article précédemment cité et portant sur le concept d'imitation chez Mead, sur l'ordre de l'origine de la représentation interne, c'est-à-dire sur la localisation de la représentation depuis laquelle l'imitation émerge.¹⁹¹ Contrairement à la réponse qu'elle suggère et qui situe cette origine du côté de l'inconscient, de manière à dresser une frontière entre l'imitation et la mimésis (cette dernière étant entendue au sens d'une reproduction hypnotique – inconsciente), je considère plutôt, à la lumière de la posture meadienne, que la représentation et la signification sont héritées du langage et plus généralement de l'ordre symbolique, de sorte qu'ils ont certes un pied dans une région inconsciente qui loge les significations inaccessibles à la conscience, mais qu'ils occupent également un espace qui n'échappe pas à la conscience et qui est visible notamment dans l'incarnation des normes et conventions sociétales.¹⁹² Selon Leys, il est question de mimésis lorsqu'un rapport complètement indifférencié entre l'intérieur et l'extérieur du sujet est en jeu, tel qu'il se manifeste dans les phénomènes de foule, soit quand les individus se conduisent aveuglement sous l'influence d'une contagion sociale, et que ceux-ci se trouvent en parfaite symbiose avec autrui. Leys suggère ainsi la possibilité d'une identification mimétique seulement lorsque le sujet inconscient ne se différencie pas de l'autre, de sorte que la mimésis relèverait d'un mécanisme dont on trouve les fondements chez le proto-sujet.¹⁹³ En fait, pour Leys, l'imitation meadienne serait a-spéculaire et anti-mimétique, en raison du fait qu'elle ne repose pas sur un rapport indifférencié entre le modèle et la copie : « ... imitation for Mead occurs only on the

¹⁹⁰ JOAS, Hans, 2007, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹¹ « For the question must be posed: Where do the internal representations on which imitation is based come from? »; LEYS, Ruth, 1994, *loc. cit.*, p. 222.

¹⁹² L'inconscient est ici envisagé non pas uniquement comme une instance pulsionnelle – physiologique, mais aussi et surtout comme un espace structuré par le langage, et par prolongement par la culture, au sein duquel certaines significations en conflit avec l'ordre normatif dominant se trouvent refoulées ou inaccessibles à la conscience parce qu'elles ont été intériorisées préalablement à un stade de développement du sujet qui lui permet une saisie réflexive de ces conflits.

¹⁹³ Cet état propre au proto-sujet fait entre autres écho au rapport indifférencié entre la mère et le nourrisson que j'ai évoqué lorsqu'il a été question du premier palier de reconnaissance identifié par Honneth et inspiré des travaux de Winnicott.

basis of internal distance or difference subtending what Mead calls an “ image ” (or “ idea ” or “ scheme ” or “ model ” or “ percept ” or “ indication ” or “ representation ” such that the self appears as an object to itself.¹⁹⁴» Toutefois, ce que Leys ne prend pas en considération ici, c’est le moment de suppression-conservante (*Aufhebung*) qui travaille l’analyse meadienne et suppose autant un moment d’indifférenciation que de différenciation avec l’autre dans le développement de la conscience de soi fondée sur un rapport spéculaire et ce, tel qu’il se donne à voir dans la conversation significative à l’aune de laquelle les subjectivités individuelles se forment – et se transforment. La spécularité n’implique pas une constante indifférenciation avec l’extérieur, elle est la synthèse issue d’une dialectique de l’identité et de la différence, car tel que Mead le soutient : « L’ “ imitation ” dépend du fait que l’individu s’influence lui-même comme les autres l’influencent.¹⁹⁵ » Dès lors, le rapport mimétique implique une intériorisation de l’autre dans un *rapport indifférencié*, de manière à poser ultérieurement un *rapport de différenciation* avec l’autre, notamment par le biais de la prise de rôle d’autrui comme modalité d’adoption consciente d’un comportement approprié selon un contexte social intersubjectif.¹⁹⁶ Or selon Leys, l’identification consciente à autrui telle que conçue par Mead n’implique pas une identification inconsciente qui procède mimétiquement, mais plutôt une reconnaissance des différences individuelles : « According to Mead, imitation does not involve an unconscious submission to the imperious hypnotic command of the leader but depends rather on a sympathetic identification with the other that is grounded in equality and the democratic recognition of difference.¹⁹⁷ » Pourtant et contrairement à ce que Leys soutient, il ne semble pas y avoir d’incompatibilité entre un sujet mimétique et la possibilité rationnelle d’un sujet démocratique fondé sur l’égalité, puisque le sujet imite le désir de différence dans sa quête de reconnaissance universelle – ce qui donne lieu à ce que j’ai qualifié plus haut de « conformisme

¹⁹⁴ LEYS, Ruth, 1994, *loc. cit.*, p. 226.

¹⁹⁵ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 150.

¹⁹⁶ La proximité entre la pensée dialectique de Mead et celle de Hegel suivant un moment de suppression-conservante propre à la constitution du soi issue de l’interaction sociale apparaît clairement à la lumière du passage hégélien suivant : « Chacune [des consciences de soi] voit *l’autre* faire la même chose que ce qu’elle fait; chacune fait elle-même ce qu’elle exige de l’autre, et fait aussi, en conséquence, ce qu’elle fait, *uniquement* dans la mesure où l’autre fait la même chose ; l’activité unilatérale serait inutile ; parce que ce qui doit arriver ne peut réussir que par l’intervention des deux. L’activité n’est donc pas seulement à double sens dans la mesure où une activité est tout autant à *l’endroit de soi* qu’à *l’endroit de l’autre*, mais aussi dans la mesure où elle est de manière inséparable tout autant *celle de l’une* que *celle de l’autre*. » HEGEL, G.W. F., 1991 (1807), *op. cit.*, p. 151.

¹⁹⁷ LEYS, Ruth, 1994, *loc. cit.*, p. 229.

de la différence ». En ce sens, l'imitation à l'œuvre chez Mead rend compte d'un sujet conforme à son temps, c'est-à-dire à la quête de différence caractéristique de la société démocratique de masse dans laquelle le soi contemporain se réfléchit.¹⁹⁸ Enfin, l'interprétation que propose Leys quant à la possibilité du sujet à se percevoir tel que les autres le perçoivent, et qu'elle situe en des termes de mimésis plutôt que d'imitation, permet une lecture éclairante de la présence de l'imitation et de l'absence de mimésis chez Mead, mais sa contribution ne correspond toutefois pas à la lecture que je suggère de la proposition meadienne. De fait et au-delà de la forme que prend l'imitation en fonction du contexte socio-historique qui agit comme modèle pour la particularité, je considère plutôt que la prise de rôle chez Mead trouve son ancrage dans un conformisme social, comme modalité consciente d'intégration et de distinction sociale, et duquel peut potentiellement émerger un réformisme social, lequel rend compte d'une dynamique qui comprend l'imitation dans sa nature dialectique, c'est-à-dire comme manière de se conformer tout en se distinguant de façon à permettre l'innovation – sociale. En effet, pour Mead, bien que le soi réfléchisse un modèle « générique » de conduite, il le fait toujours de manière singulière selon un point de vue unique, de sorte que l'imitation ne se présente pas comme un rapport indifférencié entre le « modèle » et la « copie », mais plutôt comme un rapport différencié, en raison de l'introduction inévitable d'une « variante » personnelle dans la manière de réfléchir l'ordre symbolique, conçu ici en termes d'Autrui généralisé :

Le fait que les soi se constituent dans le processus social et soient des réflexions individuelles, ou plutôt qu'ils réfléchissent les modèles de conduites organisée du processus social dans leurs structures respectives, n'est pas incompatible avec le fait que chaque soi a sa propre individualité. [...] Ainsi, il [le soi] réfléchit dans sa structure organisée une perspective ou un aspect de ce modèle général de conduite sociale, et cette réflexion est différente dans la structure organisée de tous les soi individuels engagés dans le même processus – de la même façon que, dans l'univers leibnizien, chaque monade réfléchit un aspect ou une perspective différente de cet univers.¹⁹⁹

De plus, le fait que le soi repose sur un modèle relationnel de conduite prenant appui sur le principe imitatif générant des « variantes » personnelles met en évidence la nature dynamique du devenir individuel et social. Les différentes incarnations du modèle participent d'une

¹⁹⁸ Il s'agit ici du paradoxe de la société démocratique de masse caractéristique du contexte d'émergence de la pensée de Mead et bien théorisé par Tocqueville, tel que souligné plus haut.

¹⁹⁹ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 261-262.

transformation du social et elles rendent compte de la nécessité d'intérioriser un modèle afin de se réfléchir comme soi et de pouvoir ensuite participer à se donner une (nouvelle) forme ; il résulte toujours une transformation de la signification à travers une interprétation *poïétique*, c'est-à-dire une imitation créative au sens de porteuse de changements. Cette conception permet d'aborder l'imitation en des termes progressifs : la rencontre entre de nouvelles tendances, différents ordres normatifs et l'interprétation personnelle de ces confluences font en sorte qu'une constante reconfiguration des règles du jeu social, d'Autrui généralisé, est à l'œuvre. En ce sens, cette approche affirme l'impossibilité d'une reproduction mécanique d'un acte signifiant, puisque l'imitation implique toujours la création d'un nouvel acte non réitérable à l'identique ; il s'en suit une imitation qui peut être qualifiée d'active plutôt que de passive – contrairement à celle proposée par exemple dans la perspective des neurosciences.

D'autre part, à la lumière de ce qui vient d'être dit, un élément m'apparaît fondamental afin d'interpréter adéquatement le concept d'imitation chez Mead et celui-ci réside dans la nécessité de prendre en considération le rôle d'Autrui généralisé comme instance inhérente à toute forme d'interaction sociale qui suppose la prise de rôle d'autrui. De fait, la prise en compte d'Autrui généralisé comme concept typiquement meadien me semble non seulement essentielle pour comprendre la position de l'auteur, mais également pertinente afin d'éclairer l'importance d'une perspective sociologique dans l'appréciation de la façon dont la médiation imitative se déploie. Il a été soulevé plus haut que la signification chez Mead est incarnée par Autrui généralisé et qu'elle se transmet par l'intersubjectivité spéculaire qui caractérise le lien social.²⁰⁰ Ainsi, l'intériorisation d'Autrui généralisé doit être conçue parallèlement à l'entrée du sujet dans le monde symbolique, en raison du fait qu'Autrui généralisé est présent dans tout rapport significatif. Autrui généralisé intervient autant dans le façonnement de la subjectivité individuelle que dans l'interaction avec autrui et cette intervention est illustrée chez Mead dans sa forme accomplie lorsque l'enfant participe au jeu réglementé (*game*) ; toutefois, tel que je l'ai souligné lorsqu'il a été question de présenter le jeu libre (*play*), Autrui généralisé est déjà explicitement à l'œuvre dans la première phase imitative du jeu, puisque le sujet imite un

²⁰⁰ Contrairement à Leys qui soutient que « Mead's theory occults what more than anything else it is designed to explain: the origin of signification », je considère cette origine explicitement théorisée chez Mead par le concept d'Autrui généralisé, dont l'incarnation prend notamment la forme d'un dialogue intérieur et par prolongement, d'un auto-contrôle.

modèle dont la personnalité repose sur l'intériorisation des instances normatives. Conséquemment, Autrui généralisé est incarné – indirectement – dès les balbutiements de l'interaction sociale, en l'occurrence lors du jeu imitatif, bien que celui-ci s'appuie sur une forme ludique. Par suite et lors du développement ultérieur de la subjectivité individuelle, la prise du rôle de l'autre implique d'adopter une attitude socialement prescrite selon la situation sociale dans laquelle le sujet se trouve et ce, suivant sa position sociale et son statut. Gary Cook se réfère à ce processus sous l'appellation d'« imitation indirecte »²⁰¹, dont la définition qu'il propose me semble justement exprimer le procès imitatif sans que celui-ci soit réduit à une forme déterministe de reproduction aveugle, c'est-à-dire selon une prise de rôle consciente. Si ma lecture de l'imitation se rapproche de celle de Cook, je considère toutefois que le qualificatif « indirect » est superflu, car en envisageant l'imitation comme « répétition créative », il paraît alors possible d'éviter de réduire cette médiation à une simple réitération mécanique. Autrement dit, en soutenant une définition de l'imitation en termes de médiation symbolique au moyen de laquelle le sujet se façonne dans sa particularité, de même que dans son universalité selon *une adaptation interprétative des modèles* qui façonne sa personnalité, l'imitation retrouve alors sa teneur « active » et peut ainsi rendre compte du rapport dynamique par lequel le sujet développe sa personnalité en adoptant, en imitant, l'attitude de l'autre²⁰² :

²⁰¹ Cook définit l'imitation indirecte de la manière suivante: « The mechanism of socialization suggested in "The Social Self" is one that might be called "indirect imitation" - although Mead himself nowhere employs this label. The term "imitation" is appropriate because this mechanism involves a process whereby individuals take into their own conduct patterns of behavior they observe in others; in other words, we are not speaking here of a process in which certain elements already present in these individuals' repertoires of impulsive behavior are simply "selected out" or "emphasized" or "given greater weight." But, at the same time, this imitation is "indirect" insofar as it does not involve a tendency on the part of individuals to replicate directly whatever they observe in others. Rather, the individuals tend to imitate the behavior of others primarily in responding to their own gestures; this imitation is essentially a shaping or modifying of their impulsive tendencies to respond in certain ways to certain social stimuli provided by their own conduct.[...] The crucial point to be grasped here is that what I have been calling "indirect imitation" fits quite smoothly into the general framework set forth in Mead's treatment of elementary cases of taking the attitude of the other. We can best see this by attending to one of the functional tasks he assigns to such attitude-taking, namely, that of facilitating social conduct by enabling the attitude-taking individual to regulate his behavior in the light of the social responses others are likely to make to that behavior. »; »; COOK, Gary A., 1993, *op. cit.*, p. 89-90.

²⁰² L'adaptation des modèles se donne entre autres à voir dans les habitudes. Je reviendrai au chapitre suivant sur le concept d'habitude et ses implications dans la mise en forme de l'imitation.

Un homme a une personnalité parce qu'il appartient à une communauté et parce qu'il assume les institutions de cette communauté dans sa propre conduite. Il recourt au langage comme à une médiation pour se créer une personnalité ; puis, à travers le processus d'adoption des divers rôles que fournissent tous les autres, il parvient à adopter l'attitude des membres de la communauté. Telle est, en un certain sens la structure de la personnalité d'un individu.²⁰³

Conformément au sens accordé à ce processus, l'imitation éclaire comment la société comme objet significatif est accessible aux individus, via un procès dialectique qui suppose une conception de la réalité humaine comme synthèse progressive et personnelle fondée sur un lien social significatif. Il en résulte que le sujet se présente comme une incarnation de la conduite appropriée, mais surtout comme un véhicule de transmission des règles, normes et conventions de conduite de la vie en société dans une forme « génériquement unique », c'est-à-dire comme reflet singulier d'Autrui généralisé.²⁰⁴ Enfin, si l'imitation est toujours sélective, en ce sens que le sujet reproduit généralement les modèles qu'il estime ou auxquels une autorité est socialement accordée, cette sélection est néanmoins parfois difficile à identifier et à pénétrer, en raison du fait qu'elle participe de certains mécanismes psychiques complexes qui sont le résultat de l'intériorisation du pouvoir, et des interprétations « négociées » de ce dernier, dont la traduction prend la forme d'un auto-contrôle. Bien que Mead ne théorise pas de manière exhaustive les modalités au moyen desquelles le pouvoir s'incorpore et s'intériorise, il est néanmoins conscient du mouvement social et dialectique qui mène à l'auto-contrôle :

La conduite guidée par l'autocritique est au fond une conduite contrôlée socialement. Le contrôle social n'anéantit pas l'individu humain, n'annule pas sa conscience de soi : il constitue au contraire cette individualité et lui est indissolublement associé. L'individu est ce qu'il est, en tant que personnalité individuelle et consciente, pour autant qu'il est membre de la société, c'est-à-dire engagé dans un processus social d'expérience et de comportement, et de ce fait contrôlé socialement dans sa conduite.²⁰⁵

Par l'évocation du mécanisme de l'auto-contrôle, je conclus ici la mise en lumière du rapport que j'ai souhaité établir, à partir de la pensée de Mead, entre la quête de reconnaissance, le

²⁰³ MEAD, George H., 2006, *op. cit.*, p. 229.

²⁰⁴ Le paradoxe du « commun singulier » est d'ailleurs bien synthétisé dans la formulation meadienne suivante : « ... le soi se sacrifie pour le tout qui lui permet de vivre comme un soi. » *Ibid.*, p. 272

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 306.

développement d'une conscience sociale et la médiation imitative. La contribution du penseur américain m'a semblé tout à fait éclairante pour illustrer comment la forme singulière de la subjectivité individuelle reflète l'esprit du temps en reprenant le syllogisme fondamental à la pensée hégélienne, et en l'appliquant à la démonstration du fait que ce qui existe en soi existe préalablement à l'extérieur de soi, et que cette intériorisation du monde opère notamment selon *un procès imitatif qui se traduit par la prise de rôle*. En revanche, si la contribution de Mead met clairement en évidence le fait que sans société, il n'y a pas de conscience, le rôle que le pouvoir joue au sein de cette dynamique (dialectique) demeure très fragmentaire et demande à être davantage exploré. En effet, bien qu'Autrui généralisé se présente comme un instrument de (d'auto) contrôle social du soi, la notion de pouvoir n'y est pourtant jamais explicitement définie. C'est pourquoi je propose de poursuivre en me tournant vers l'analyse des formes moins visibles (ou plutôt moins accessibles à la conscience) que prend la « vie psychique du pouvoir » chez l'individu contemporain et qui se donnent à voir à travers *un mode imitatif performatif*.

2.5 Reconnaissabilité et conditions de possibilité

S'inscrivant dans le sillon hégélien, Judith Butler apparaît certainement comme une des figures majeures de la philosophie contemporaine de la reconnaissance ; elle se distingue cependant de l'approche de Honneth, entre autres en embrassant une tradition critique foucauldienne, de même qu'en intégrant l'idée que toutes les normes de définition de soi sont par nature des manifestations de pouvoir. L'intégration de la notion de pouvoir qu'elle propose dans la conceptualisation de l'Autre,²⁰⁶ comme vecteur de transmission d'un horizon normatif dominant, permet effectivement de comprendre comment le sujet reconnaît sa vie comme sienne en reconnaissant sa vie comme celle d'un autre, soit un autre qui agit nécessairement comme domaine de contrainte en imposant un modèle qu'elle juge comme étant « coercitif ». Selon Butler, la matrice à partir de laquelle le sujet se reconnaît lui-même comme sujet reconnaissable repose sur une normativité qui structure autant les modalités d'interaction que

²⁰⁶ Afin de rester fidèle à la terminologie de l'auteur, j'emploierai le vocable « Autre », bien que celui d'« Autrui généralisé », d'« ordre symbolique » rendrait tout aussi bien compte de l'instance dont il est question ici.

l'aperception individuelle à partir de laquelle la subjectivité se saisit dans une relative opacité à elle-même. Elle soutient que le sujet évalue la valeur de sa vie par le biais des structures sociales qui évaluent sa vie : « ma vie se trouve impliquée dans les pouvoirs qui décident quelles vies importent plus que les autres ; quelles personnes peuvent devenir des modèles pour tous les êtres vivants, et qui aura une vie qui n'est pas une vie dans les termes contemporains qui décident de la valeur des êtres vivants.²⁰⁷ »

En prenant appui sur une perspective critique de la dialectique de la reconnaissance, Butler examine l'articulation des codes de conduite et des normes sociales qui fondent une ontologie et déterminent *ce qui sera ou ne sera pas une vie reconnaissable* : « Il ne dépend pas seulement de moi que je puisse mener une vie dotée de valeur, puisque cette vie que je mène tout à la fois est la mienne et ne m'appartient pas tout à fait, et que c'est cela même qui fait de moi une créature sociale et une créature vivante.²⁰⁸ » En fait, par cette approche, Butler cherche à mettre en évidence comment la dépendance à l'égard de l'autre est l'essence de la vie, en raison du fait que la perception que la subjectivité individuelle a d'elle-même ne trouve pas son origine en elle-même, mais dans les normes sociales qui organisent sa vie et lui permettent de se sentir « vivante ». Afin de *se découvrir – se connaître* – le sujet doit *se positionner* depuis la perspective d'un « nous », d'un universel, c'est-à-dire à partir d'une perspective impersonnelle par laquelle se forment sa personnalité et le regard qu'il porte sur lui-même. La façon dont la reconnaissance normative agit ne se réduit donc pas à une influence sur l'individu, mais plutôt à la *médiation constitutive* de la forme même de l'individualité. En ce sens et suivant cette perspective, la remise en question des normes devient hautement problématique, puisqu'elle menace de « troubler » l'intelligibilité même de la subjectivité individuelle :

L'opération d'une norme, invariablement sociale, conditionne la reconnaissance, ou non, de ce dont je rends compte – et elle est illustrée par le fait que la norme m'utilise dans l'exacte mesure où je l'utilise. Et je ne peux pas rendre compte de moi sans me conformer dans une certaine mesure à ces normes qui règlent ce qui est humainement reconnaissable, ou qui négocient ces termes de certaines façons, au prix de certains risques issus de cette négociation.²⁰⁹

²⁰⁷ BUTLER, Judith, 2014, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* (trad. de M. Rueff), Paris, Éditions Payot & Rivages, p. 69.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 71.

²⁰⁹ BUTLER, Judith, 2007, *op. cit.* p. 36.

C'est à l'aune d'une préoccupation marquée envers les individus dont la rencontre avec l'horizon normatif est conflictuelle, et conséquemment envers ceux qui se trouvent en constante négociation avec le contexte social duquel ils souhaitent obtenir la reconnaissance, que Butler interroge les impacts de cette dissonance :

...interroger les normes de reconnaissance qui règlent ce que je pourrais être, se demander ce qu'elles excluent, ce qu'elles pourraient être contraintes de recevoir, c'est sous le présent régime, risquer de ne pas être reconnu comme sujet ou du moins créer l'occasion de se demander qui l'on est (ou peut-être) et si l'on est, ou non, reconnaissable.²¹⁰

Pour la philosophe, une des modalités qui favorisent l'intégration des normes sociales et qui participent du pouvoir intrinsèque à leur reproduction est sans aucun doute la *naturalisation des normes*, et cette naturalisation fait en sorte qu'il est d'autant plus complexe pour ceux qui ne s'inscrivent pas dans le modèle – commun – de revendiquer la reconnaissance de leur différence. Butler exemplifie bien le défi que pose la remise en question des normes « naturalisées » en examinant le cas de figure de la construction des modèles genrés, c'est-à-dire le modèle binaire homme-femme, de même que la matrice hétérosexuelle dominante qui le structure. Elle suggère que le genre est une norme performative par laquelle le pouvoir social s'exprime sous la forme d'une imitation sans original.²¹¹ Plus précisément, elle démontre que le genre est performatif parce qu'il est acquis au moyen d'un processus mimétique fondateur, soit un processus qui efface les traces de sa propre généalogie.

Afin de retracer ce processus, l'analyse incontournable de Butler pour réfléchir le genre convie le lecteur à l'exercice de penser les identités genrées en dehors des cadres normatifs propres aux catégories homme-femme. Pour ce faire, elle définit le genre comme performatif en soutenant que le genre n'a pas de fondement ontologique, en raison du fait qu'il s'acquiert au contact graduel et répétitif des normes et de la coercition quotidienne. Butler affirme que le sujet est constitué, construit et reconstruit à travers la performativité du genre, de sorte qu'il

²¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

²¹¹ Je précise que Butler entend la performativité au sens d'un pouvoir constant de répétition qui permet au pouvoir de s'auto-fonder. Autrement dit, ce dernier se constitue simultanément dans l'action qu'il exprime : en se prétendant fondé en autorité, il se fonde.

n'y a pas de genre authentique : le genre s'accomplit et se construit sans cesse ; il est donc une catégorie fluide, malléable et changeante. En fait, c'est l'énonciation et la répétition du genre normatif qui fait apparaître les catégories féminin et masculin : « Le genre, c'est la stylisation répétée des corps, une série d'actes répétés à l'intérieur d'un cadre régulateur des plus rigide, des actes qui se figent dans le temps de telle sorte qu'ils finissent par produire l'apparence de la substance, un genre naturel de l'être²¹² ». C'est en ce sens que pour Butler, les attributs de genre ne sont pas expressifs, mais plutôt performatifs. Le genre ne se construit pas sur un fondement ontologique, mais par un processus de socialisation où le corps est abordé comme une surface neutre sur laquelle se grave la culture : il se présente telle une règle à laquelle on se soumet inconsciemment. Selon cette approche, le genre apparaît comme une forme d'imitation pour laquelle il n'y a pas d'original, de sorte qu'il ne s'agit pas de réconcilier le sujet avec son essence, mais de reconnaître que *ce que l'on qualifie d'essence procède d'actes mimétiques inhérents à la construction identitaire de tout un chacun*.

Il s'ensuit que pour Butler, l'identité est un effet de pratiques discursives alors que les gestes corporels sont symbolisés par des actes performatifs. Et parce que l'identité est toujours socialement « sexuée », il paraît impossible de définir un sujet sans que celui-ci soit genré. Ainsi, la production de la signification normative s'affirme par l'intermédiaire de son caractère performatif en raison du fait qu'on devient un genre en le performant, notamment au moyen de pratiques corporelles itératives. Mais afin de subvertir cette binarité performative du genre qu'elle dénonce, Butler tente de promouvoir la multiplication des identités et des catégories de genre, c'est-à-dire une fluidité de l'identité, en valorisant ce qu'elle qualifie de culture identitaire du soi. Elle soutient que pour subvertir la performativité du genre, une déstructuration du modèle intériorisé doit être « performée », et celle-ci s'effectue entre autres par la déconstruction de la matrice hétérosexuelle au moyen d'une déstabilisation de la construction culturelle du lien de causalité entre sexe anatomique et genre. Butler propose que les normes dominantes, dont l'imposition procède du caractère répétitif de la performance du genre, peuvent être remises en cause par les formes subversives et parodiques qui caractérisent les cultures gaies et lesbiennes, et qui se manifestent par exemple dans la performance du drag.

²¹² BUTLER, Judith, 2006 (1990), *Trouble dans le genre* (trad. de C. Krauss), Paris, La Découverte, p. 110.

Or, bien que ce type de subversion donne à voir le caractère malléable du genre, il n'en demeure pas moins que l'acte performatif sur lequel le drag prend appui est l'imitation d'une forme d'expression genrée propre à la binarité du genre. Mais nonobstant le fait que cette subversion s'appuie sur une reprise imitative, le drag parvient à déstabiliser les significations de genre par son refus de se plier aux normes sociales fondées sur les différences biologiques. En imitant un genre par le travestissement et la stylisation sexuels des identités, Butler affirme que le drag brouille le rapport entre l'imitation et l'original, de manière à déconstruire l'idée d'un noyau identitaire propre au genre et à mettre de l'avant le caractère prescriptif de la norme genrée : « En imitant le genre, le drag révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même – ainsi que sa contingence. [...] La parodie du genre révèle que l'identité originale à partir de laquelle le genre se construit est une imitation sans original.²¹³ » Effectivement, l'imitation parodique d'un genre met en évidence l'illusion de l'identité comme substance intérieure et naturelle. La performance est ici dénaturalisée afin de révéler le caractère performatif du naturel ; ce qui éclaire d'ailleurs la nature de l'identité comme un *effet* dont les pratiques de répétition constituent le moteur. Pour le dire autrement, le drag met en scène comment la structure sur laquelle le genre se déploie est construite et assumée ; il dévoile en outre comment le genre est approprié, théâtralisé, porté et fabriqué :

Le genre est [...] une forme mimétique qui produit la notion d'original *comme effet et comme conséquence de l'imitation en soi*. En d'autres termes, l'effet naturalisant du genre hétérosexuel est produit par des stratégies mimétiques et ce qu'elles imitent est un idéal fantasmatique d'une identité hétérosexuelle qui est produite par l'imitation de ses effets.²¹⁴

En somme, pour Butler, l'hétérosexualité est un processus d'imitation de sa propre idéalisation fantasmatique qui se construit comme modèle original par un acte de répétition. Ce sont les configurations culturelles qui rendent le genre lisible, de sorte qu'il y a une impossibilité de circonscrire la copie de l'original. Il en résulte que la notion d'original est vidée de son sens et cela éclaire le fait que c'est la nécessité de cohérence interne par l'adhésion aux normes qui se constitue en tant qu'original, voire en tant qu'*essence* : « si l'hétérosexualité est une imitation

²¹³ *Ibid.*, p. 261.

²¹⁴ BUTLER, Judith, 1993, « Imitation and gender insubordination », *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New York, London, p. 313. (Je traduis et je souligne)

d'elle-même, une imitation qui se constitue de manière performative en tant qu'original, alors l'imitation parodique de l'hétérosexualité, telle qu'on la retrouve au sein de la culture gay, est toujours simplement une imitation de l'imitation, une copie de la copie, pour laquelle il n'y a pas d'original.²¹⁵ » C'est la répétition, soit une forme de propagation par imitation, qui permet d'établir l'illusion du caractère uniforme de l'identité hétérosexuelle. La performance du drag met ainsi de l'avant le fait qu'il est difficile de déterminer s'il s'agit d'un individu avec une identité féminine qui imite le genre féminin ou s'il s'agit plutôt d'un individu avec une identité masculine qui imite le genre féminin ; l'identité de genre apparaît alors confondue avec la performance du genre, de manière à bouleverser les repères normatifs qui permettent de circonscrire le genre. Et au-delà de cette ambiguïté, la mise en scène des significations socialement établies sur lesquelles l'opposition binaire du genre est maintenue met en évidence certaines « manières de faire » par lesquelles le corps apprend à être un corps de femme ou un corps d'homme. Le drag, de même que les normes qu'il véhicule, sont la manifestation d'un courant d'imitation qui rencontre un autre courant d'imitation, il s'agit de la rencontre entre certains stéréotypes et une culture de la subversion des normes genrées et cette confluence ouvre la porte à une transformation des normes. De fait, par-delà la matérialisation théâtrale de la parodie, la performance du drag illustre bien le fait que « les processus mimétiques ont pour effet de transformer en les imitant les mondes existants. [...] Le caractère itératif de l'énonciation performative est ce qui fonde la diversité presque infinie de ses manifestations potentielles et introduit dans la reprise du même “la différence du semblable”²¹⁶ ». Effectivement et tel que la contribution de Tarde l'a montré, la reproduction mimétique implique toujours une reprise créative et ce, malgré que certaines catégories (en l'occurrence ici celles du féminin et du masculin) semblent culturellement fixées. La nécessité de prendre appui sur des modèles dans la formation de soi et dans la possibilité de se voir reconnu fait en sorte que les similitudes naissent principalement d'actes répétitifs, c'est-à-dire de la réitération par laquelle le sujet advient et articule son intelligibilité.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 314.

²¹⁶ WULF, Christoph, 2007, *Une anthropologie historique et culturelle : rituels, mimésis sociale et performativité*, Condé-à-Noireau, Téraèdre, p. 98 et 104.

La dimension de mise en scène, telle qu'illustrée par Butler au moyen de l'exemple du drag, repose certes sur une performance culturelle, mais celle-ci démontre sans détour la plasticité du corps, de même que comment « la société s'inscrit dans le corps humain.²¹⁷ » Il s'agit d'un modelage de l'identité corporelle qui s'effectue par l'exercice de la répétition et de l'imitation d'un modèle. Entre l'apprentissage et l'assujettissement, l'expressivité corporelle permet de faire-voir comment les mouvements et les gestes sont socialement structurés par « des contrôles et techniques du corps » et des « techniques de soi » qui relèvent d'une mimésis corporelle. L'aptitude performative exprimée dans cette forme d'expression genrée éclaire non seulement le caractère artificiellement naturalisé de la norme de reconnaissance qu'est le genre, mais aussi comment l'imitation est sous-jacente aux diverses formes d'expression de la subjectivité individuelle. En ce sens, le rôle de la répétition dans la formation de l'identité genrée apparaît comme ce qui contribue à donner l'apparence du naturel, alors que l'imitation des expressions et des actions éclaire l'origine d'un agir performatif fondé sur un modèle sans original. En filigrane de l'agir mimétique se trouve alors le désir d'être reconnu, soit une quête qui prend corps dans la rencontre ou la subversion – imitative – de la norme et cela donne à voir le fait que les processus mimétiques sont engagés dans les rapports de pouvoir qui structurent l'ordre social et qui articulent les rapports de reconnaissance.

En somme, au carrefour d'un besoin d'intégration et de différenciation sociales, le sujet construit son appartenance identitaire, notamment par le biais de l'imitation, et ce processus assure non seulement la cohérence des catégories dominantes (entre autres homme-femme), mais aussi l'accès à la conscience de soi à travers la possibilité par le sujet de se voir reconnu. Les conditions de reconnaissabilité sont manifestement inscrites dans les normes, et la plasticité de celles-ci reposent sur la capacité des individus à les remettre en question et à revendiquer la transformation de l'horizon dans lequel ces dernières s'inscrivent. La conciliation entre la demande de reconnaissance par l'intermédiaire de l'égalité et l'affirmation de la différence par un procès de distinction pose par ailleurs un défi, puisque toutes les différences ne peuvent se voir socialement reconnues sans quoi les catégories normatives qui structurent le monde se confondraient et il en résulterait une réelle confusion au sein de l'ordre

²¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

social et des modalités qui régissent le vivre-ensemble. De plus, si tous se trouvaient reconnus, alors il n'y aurait plus de reconnaissance à revendiquer et cela aurait pour effet d'anéantir le caractère progressiste, voire réformiste de la quête de reconnaissance propre au contexte de démocratie de masse. En ce sens, l'exclusion paraît inéluctablement intrinsèque au principe même de reconnaissance.

Par ailleurs, l'élargissement de l'espace de reconnaissance repose aujourd'hui davantage sur l'idée d'une réforme constitutionnelle et d'une réforme des normes sociétales plutôt que sur une révolution de celles-ci, du moins c'est ce qu'a éclairé la perspective réformiste développée par Mead²¹⁸, de même que la subversion imitative du genre théorisée par Butler, et c'est aussi ce que démontre, par exemple, la nouvelle reconnaissance du statut légal des unions homosexuelles dans plusieurs pays. Effectivement, cette dernière lutte de reconnaissance a clairement mis en lumière le fait que les homosexuels ne souhaitent pas révolutionner les statuts maritaux à l'intérieur desquelles l'amour conjugal est reconnu, mais souhaitent plutôt élargir (réformer) l'horizon de reconnaissance afin d'inclure une plus grande diversité de formes identitaires conjugales au sein des droits de la personne et de l'institution traditionnelle cléricale. La réforme de la modalité de reconnaissance de l'union conjugale à travers le mariage témoigne en fait d'une imitation dont le caractère « innovant » ne se situe pas uniquement dans la reconnaissance d'une nouvelle catégorie de personnes, mais dans sa participation à l'introduction d'une « variante » au sein de l'ordre symbolique par lequel la reconnaissance sociale est conférée. Pour le dire autrement, l'extension de la liberté individuelle que cette « variante » fait advenir s'appuie sur une transformation d'une norme de reconnaissance de la part de l'institution sociale, mais n'agit pas comme révolution des fondements sociétaux par lesquels la forme – plastique – du couple amoureux peut être reconnue, puisqu'elle reconduit le « mariage » comme modalité juridique de reconnaissance de l'union entre deux personnes. C'est ainsi que l'accès à la reconnaissance maritale par un nouveau groupe de personnes repose sur une « innovation » sociale issue de la rencontre entre des flux imitatifs qui participent d'une réforme sociale, laquelle se traduit par une *adaptation* sociétale à une « nouvelle » réalité sociale. Il s'agit en fait du déploiement de la dialectique entre imitation et « innovation » qui

²¹⁸ Je souligne à nouveau que le caractère réformiste de la pensée de Mead est mis en évidence dans CÔTÉ, Jean-François, 2015, *op. cit.*

permet aux idéaux de s'incarner et de prendre corps dans de nouvelles formes de reconnaissance.

Enfin, cet exemple montre comment les droits civils et politiques sont en constante transformation, ainsi que comment les mœurs et les coutumes qui les incarnent le sont également. Et c'est la rencontre entre la vulnérabilité fondamentale constitutive du sujet (issue de sa dépendance à l'égard de la reconnaissance de l'Autre) et les variantes imitative « innovatrices » qui permet d'ouvrir vers de nouveaux espaces de reconnaissance. L'exemple de Butler offre en ce sens la possibilité d'observer comment l'oppression normative peut se voir reconfigurée par une imitation satirique (une parodie) des codifications hégémoniques, de sorte que le sujet socialement constitué se présente en négociation avec la réalité sociale et la structure de pouvoir qui la sous-tend. Bien que l'ordre sociétal et les rapports de pouvoir qui l'articulent imposent un conformisme social, la répétition des normes à travers une réitération « créatrice » ouvre la porte à de nouvelles manières de faire advenir l'intelligibilité de soi par le biais d'un agir performatif :

Si les règles gouvernant la signification ne sont pas purement restrictives, mais qu'elles permettent aussi d'affirmer d'autres domaines d'intelligibilité culturelle, c'est-à-dire d'ouvrir de nouvelles possibilités en matière de genre qui contestent les codes rigides des binarités hiérarchiques, alors ce n'est que *dans* les pratiques répétées de la signification qu'il devient possible de subvertir l'identité.²¹⁹

Le conflit, la résistance ou l'opposition demeurent néanmoins la force motrice de la quête de reconnaissance qui structure les identités au sein d'un contexte démocratique (de masse), car il y a en effet impossibilité de stabiliser les identités plastiques dans un régime démocratique où chacun souhaite voir sa différence reconnue. L'articulation entre le particulier et l'universel se fonde alors sur une répétition imitative manifestée dans un « conformisme de la différence », lequel rend compte du procès social par lequel l'identité contemporaine se façonne et peut être conçue à l'extérieur d'un cadre naturalisant et statique. La grammaire morale de l'universel doit sous cet éclairage se comprendre dans son caractère plastique et dynamique, de manière à rendre compte des conditions de « reconnaissabilité » (en transformation) revendiquées par des

²¹⁹ BUTLER, Judith, 2006 (1995), *op. cit.*, p. 271.

êtres libres et égaux qui souhaitent affirmer leur ressemblance à autrui, mais principalement leur différence. C'est dans ce contexte sociétal que les virtualités d'un devenir se questionnent et interrogent la façon dont l'imitation participe autant de la reproduction que de la création du sujet social au sein d'une société démocratique de masse et dont le projet d'élargissement de l'espace de reconnaissance est toujours en devenir.

2.6 Du lien intime entre reconnaissance et imitation

Suivant l'exposition de la perspective hégélienne, il a été possible de constater que la conscience de soi issue d'un rapport de reconnaissance se forme dans une relation de subordination face à l'universel, en ce sens que le sujet acquiert la possibilité d'être reconnu en se conformant aux idéaux de la société sur lesquels se fonde la supériorité de l'État au profit du bien-être des individus. Les conditions qui permettent à la reconnaissance d'advenir se sont ainsi présentées comme préalablement inscrites dans les normes sociétales, de sorte que la reconnaissance s'est manifestée comme une forme « heureuse » de l'application pratique du pouvoir de l'universel sur le particulier, dont la traduction se donne à voir dans la moralité et le principe d'égalité qu'elle porte au-delà du cadre juridique. La moralité s'est alors révélée telle une incarnation optimiste de la pleine réalisation de l'adéquation entre le développement de l'État et l'épanouissement individuel à travers les mœurs et coutumes qui caractérisent l'esprit du temps. Cette moralité s'est par ailleurs donnée à voir chez Mead par l'intermédiaire de la prise de rôle comme modalité d'adoption consciente du comportement *approprié* au sein d'un échange communicationnel et selon la perspective d'un Autrui généralisé. C'est depuis ce point de vue qu'une conscience de la signification des attentes normative s'est révélée comme préalable à l'imitation. Bref, chez les deux auteurs, le sujet a présenté l'articulation de son intelligibilité dans la perspective d'un universel qui le maintient dans une position de subordination, laquelle n'est généralement pas conçue négativement de la part du sujet, puisqu'elle est la condition même de sa réflexion. La question de savoir comment le « je » devient reconnaissable dans sa singularité ne s'est alors pas posée comme telle en raison du fait que sa singularité est indissociable de la reconnaissance universelle de son « je » comme incarnation particulière du commun. Conséquemment, la différence s'est vue reconnue dans le

semblable alors que l'universalité a démontré son emprise par le biais d'une pression à la conformité sociale (que celle-ci prenne la forme d'un conformisme au sens strict ou d'un conformisme de la différence). L'altérité est alors apparue comme constitutive du sujet, puisque le sujet est toujours autre que lui-même ou plutôt qu'il est *lui-même comme un autre*, de sorte que le « je » n'est jamais réellement souverain : la société lui est préalable et c'est au moyen de celle-ci qu'il devient un sujet, un soi, un individu. La perspective de Butler a par suite permis de concevoir la manière dont des individus minoritaires et marginalisés occupent des lieux de revendication de reconnaissance dans les marges du pouvoir et participent à la reconfiguration de l'ordre social dominant au moyen de formes subversives qui prennent appui sur l'imitation de modèles sans original et ce, de façon à inverser le sens de la causalité communément admise pour comprendre notamment le genre, et plus généralement l'essence humaine.²²⁰ À l'instar des perspectives examinées, il est apparu évident que c'est l'ordre symbolique qui agit comme principe organisateur de la culture, de la société et de l'identité subjective, de sorte qu'il est impossible pour le sujet de s'abstraire complètement des injonctions normatives qui non seulement le rendent intelligible, mais fonde sa subjectivité en soi. Au demeurant, ce que les théories de la reconnaissance mobilisées dans ce deuxième chapitre mettent en lumière, c'est définitivement la vulnérabilité fondamentale du sujet issue de la constitution intersubjective de l'identité individuelle. Cette dialectique éclaire non seulement le fait que la réalisation de soi repose sur un jeu spéculaire de reconnaissance, mais aussi sur le fait que *reconnaître quelqu'un, c'est lui attribuer une signification*, de sorte que la nature herméneutique de l'identité paraît engagée dans toutes les formes de reconnaissance, qu'elle soit de nature juridique, professionnelle, amoureuse ou autre. La subordination du sujet à l'ordre symbolique se dévoile clairement dans l'incapacité de dire le particulier sans dire l'universel, de même que dans la posture interprétative fondamentale qui unit le sujet au monde qui l'entoure.

Enfin, à partir du parcours effectué jusqu'ici et en réponse à l'hypothèse avancée en guise d'introduction à ce chapitre, laquelle soutient que le désir de reconnaissance agit comme

²²⁰ Butler converge avec Hegel sur l'idée que l'être produit son essence, mais la féministe ajoute une précision à la compréhension de ce procès en montrant la structure itérative de ce rapport à travers un procès mimétique porteur des normes sociétales.

moteur de l'imitation, il est maintenant possible de dégager trois orientations interprétatives principales qui apportent un éclairage à cette prémisse. D'abord que l'imitation donne à voir l'esprit du temps à travers un conformisme social qui se décline aujourd'hui dans un conformisme de la différence ; deuxièmement que l'imitation agit comme médiation symbolique au moyen de laquelle les normes sont reproduites, de manière à constamment (re)actualiser les mœurs et coutumes, mais également à introduire des « variantes » ; et finalement, que l'imitation est un moyen dont les individus disposent autant pour se conformer aux normes que pour en revendiquer la transformation à travers un procès réitératif subversif. C'est suivant ces avenues que l'investigation de l'imitation, par le biais de la question de la reconnaissance, a permis d'interroger la forme particulière que prend la réflexivité du sujet selon son appartenance à un contexte social et historique spécifique et ce, sans pour autant embrasser une vision téléologique de l'histoire, mais en considérant la synthèse de tous avec tous. En prenant en compte le contexte sociétal contemporain, où la quête de reconnaissance (de prestige social) s'articule sur un mode différentialiste, il a été possible d'entrevoir qu'un paradoxe se loge désormais dans le fait que l'individu doit faire coïncider ses qualités *personnelles* avec les idéaux portés par la société en niant, d'une certaine façon, sa ressemblance – son appartenance – à autrui, de sorte que le conformisme de la différence apparaît aujourd'hui comme une nouvelle modalité de reconnaissance par laquelle l'individu se conforme à l'affirmation de sa différenciation. Car effectivement, dans un tel contexte, être considéré pareillement aux autres, c'est voir sa différence égalisée, voire même supprimée. En ce sens, et étant donné que la quête de reconnaissance s'articule aujourd'hui sur ce double mouvement contradictoire, le projet individuel qui consiste à se voir reconnu paraît non seulement complexifié, mais exacerbé, et il semble à ce titre articuler une demande qui se traduit davantage sur un mode psychologique qu'institutionnel. Effectivement, la quête de reconnaissance paraît s'exposer toujours plus sous une forme « personnalisée » en donnant l'impression qu'elle relève de la « nature » *unique* de chacun plutôt que d'un procès social *commun*. À l'aune de cette perspective, c'est sur la personnalisation de cette tendance sociale que j'aimerais maintenant me pencher en tentant de comprendre comment les rouages de la construction identitaire sont en jeu dans cette quête « communément personnelle » et dont il est possible de saisir les manifestations dans un agir mimétique.

CHAPITRE III

IMITATION ET NARCISSISME : DE L'IDÉAL DU MOI À L'HABITUDE

Dans ce troisième chapitre, je m'appliquerai à poursuivre l'analyse du rôle de la reconnaissance comme vecteur de l'imitation en me penchant, toujours suivant une perspective dialectique, sur la manière dont l'individu représente pleinement le « genre » en se rendant – singulièrement – conforme à l'universel *d'aujourd'hui*. Pour ce faire, je ferai un retour sur les conditions qui permettent l'accomplissement de l'autoréalisation, en portant une attention à la nécessité du sujet à développer un amour-propre sous la forme d'un narcissisme primaire ainsi que d'un narcissisme « secondaire »²²¹, afin d'accéder à une conscience de soi qui soit ancrée dans une communauté et dans l'esprit du temps. En ce sens, j'étudierai comment l'esprit objectif contemporain modèle l'esprit subjectif et son pouvoir d'action dans sa forme actualisée, car tel que cela s'est révélé au chapitre précédent, en imitant, c'est-à-dire en reproduisant le monde extérieur et l'ordre symbolique qui s'y rattache, le sujet intériorise activement l'Autre et se transforme, de sorte que le pouvoir d'action du sujet altère le pouvoir d'action de l'Autre suivant un rapport réflexif au moyen duquel le monde se transforme dans un rapport de réciprocité. Le dessein de l'examen à venir vise ainsi à rendre manifeste, à révéler, certaines conditions universelles qui sont réfléchies dans la particularité et qui mettent au jour un contexte socio-historique dans le cadre duquel se déploie l'autoréalisation individuelle et le

²²¹ Chez Sigmund Freud, le narcissisme primaire constitue une phase fondamentale du développement de la subjectivité individuelle caractérisée par l'acquisition d'un amour-propre, alors que dans son stade subséquent, celui-ci devient une forme pathologique du moi qui se laisse saisir notamment dans l'homosexualité, la paranoïa et la mélancolie. Le sens que je donnerai ici au narcissisme secondaire, que je qualifierai plutôt de narcissisme habituel, sera différent de celui avancé par Freud ; je reviendrai avec des précisions définitives un peu plus bas.

façonnement de la personnalité. De manière plus précise, dans ce qui suit, je chercherai à montrer comment certaines conditions propres à la société postmoderne favorisent l'émancipation du sujet dans sa particularité et, paradoxalement, écrase ce dernier sous le poids des impératifs de réalisation de soi en conformité avec les idéaux du temps présent. La mise en évidence de cette contradiction sera l'occasion d'éclairer comment, dans une société fondée sur le modèle néolibéral, la « vie éthique » ne peut être pensée indépendamment de la sphère économique, de sorte que la production d'un type de personnalité adapté à la culture dominante implique un individu qui a intériorisé les idéaux néolibéraux et qui les reproduit singulièrement et collectivement dans ses pratiques quotidiennes. Le mythe de l'affaiblissement du lien social, tel qu'il est souvent illustré à travers la figure du narcissisme, sera ainsi contesté, afin de défendre l'idée d'une transformation de la morphologie du lien social en réponse à un contexte sociétal, car l'individu continue de vivre au sein d'une collectivité, bien qu'il se forge une impression (une illusion), en écho aux impératifs de la démocratie de masse et du capitalisme avancé, d'une émancipation face à l'entité société. La perspective soutenue sera ainsi que la vie est simplement « autrement sociale » qu'auparavant, selon de nouvelles modalités d'être, d'interaction et d'action, puisqu'au-delà des transformations sociétales, et en particulier institutionnelles, la constitution d'un idéal interne continue de reposer sur l'intériorisation mimétique d'un idéal externe : un idéal qui vient du dehors comme modèle régulateur de l'instance idéale de l'individu formé à l'image d'un modèle²²² – un modèle qui repose sur l'autorité des institutions sociales selon les idéaux en constante mutation qu'elles incarnent. C'est dans cette perspective que je tenterai de montrer que l'émergence (généralisée) de la personnalité narcissique contemporaine n'est pas une pathologie psychique en réponse à un vide de socialité, mais plutôt le reflet, dans sa forme individuelle, de l'heure actuelle suivant une grammaire éthique (économique) qui articule l'être-ensemble. En d'autres termes, je soutiendrai que le narcissisme est une incarnation de la raison dominante plutôt qu'une réaction du *pathos* se réduisant à une pathologie sociale. À la lumière de cette prémisse, je m'attacherai à rendre compte de la façon dont le *conformisme de la différence* constitue à la fois la réponse adaptée au milieu social, de même que le moteur du marché capitaliste et de la consommation de masse, lesquels forment un idéal universel porté par le modèle néolibéral. En somme, c'est

²²² BORCH-JACOBSEN, Mikkel, 1982, *Le sujet freudien*, Paris, Flammarion, p. 153.

une réflexion sur le rapport entre l'individu, la sphère économique et la sphère politique, sous l'éclairage des normes dominantes et de la matérialisation de ces dernières dans les pratiques imitatives, qui sera ici proposée et ce, par l'intermédiaire de l'interrogation suivante, à savoir : comment se définit et se donne à voir l'individu adapté et conforme à la société d'aujourd'hui ?

Afin d'ancrer temporellement la façon dont l'individu intériorise un projet de vie qui est en fait suggéré par le contexte sociétal dans lequel il évolue, je propose de revenir à la philosophie hégélienne et certaines prémisses sociologiques qu'elle a développées dans les *Principes de la philosophie du droit*, dans l'intention de les ressaisir dans la perspective d'une mise à jour. Par suite, je chercherai à voir comment le déplacement d'un espace de reconnaissance sociale constitutif d'un mode d'être individuel et collectif a transformé la forme que prend aujourd'hui l'idéal du moi. Enfin, j'analyserai comment cet idéal est incarné dans la sensibilité postmoderne et comment il se manifeste dans une *seconde nature* – laquelle donne à voir le procès imitatif engagé dans le façonnement de la subjectivité individuelle.

3.1 Quête de reconnaissance et narcissisme

Tel qu'il a été possible de le constater au chapitre précédent, sous l'éclairage de l'apport hégélien et de sa relecture honnethienne, la première sphère de reconnaissance au sein de laquelle se joue la construction des prémisses d'une confiance en soi est celle de l'amour, dont on trouve d'abord l'expression dans les liens familiaux. Le rapport spéculaire à l'œuvre dans cette relation (matérialisée en premier lieu dans un lien d'indifférenciation entre la mère et le nourrisson) constitue pour Hegel un préalable au développement de la conscience de soi, et ultimement le fondement de l'esprit éthique immédiat ou *naturel* inhérent à la sphère familiale. Cette relation de reconnaissance fondatrice de l'identité singulière conçue à l'intérieur de la famille (et de son enracinement institutionnel dans le mariage et la filiation) a fait l'objet d'analyses approfondies – bien que suivant un angle d'approche différent – du côté de la psychanalyse, en particulier chez Freud avec son concept de narcissisme primaire, mais aussi chez Lacan, avec entre autres son fameux stade du miroir, lequel rend compte de l'expression élémentaire d'un narcissisme formateur issu des premiers rapports affectifs. Ce stade de

formation de la subjectivité montre en fait comment le moment identificatoire que la psychanalyse a conceptualisé au moyen du narcissisme primaire s'opère par un passage de l'extérieur vers l'intérieur. Il s'agit d'un carrefour structural d'un dehors constitutif d'un dedans : une aliénation originaire qui rappelle que c'est la fascination fondamentale de chacun pour son semblable qui est à l'origine du moi et de l'instauration d'une figure de soi. Le sujet entre donc en scène socialement en se reconnaissant une forme objective, extérieure à lui, par le biais d'une représentation au sein de laquelle il se reconnaît et s'apprécie. De façon plus précise, le stade du miroir montre qu'en prenant appui sur une image objective, issue de la perception visuelle du regard affectueux de la mère, le jeune sujet pose les premiers jalons d'une image subjective (*imago*) construite par l'intériorisation de l'autre dont la reconnaissance est non seulement souhaitée, mais nécessitée. Ce rapport primordial constituera par suite l'habitat d'une image de soi positive, bien que cette dernière fera l'objet de modifications au contact de l'altérité, c'est-à-dire dans les rapports que le sujet entretiendra avec ses semblables et auxquels il s'identifiera tout au long de son histoire personnelle. En somme, le moment identificatoire « narcissique » que l'expérience psychanalytique a permis d'isoler dans le stade du miroir montre comment l'image est appelée, dans le développement du nourrisson, à se dissocier d'une existence purement imaginaire afin de devenir symbolique. Ainsi, que ce soit chez Hegel ou dans son prolongement psychanalytique, et plus précisément dans son interprétation lacanienne, le narcissisme se présente comme l'affirmation de la nature sociale de l'amour-propre, de manière à apparaître comme premier ressort de la constitution psychique; il se manifeste, pour le dire en des termes hégéliens, comme le modèle fondateur de « l'être-auprès-de-soi-chez-l'être-autre », en raison du fait qu'il assure la confirmation de l'individualité naturelle du sujet et lui permet une saisie de soi favorable. Subséquemment, lorsque ce stade de développement est accompli et que les prémisses d'une identité subjective sont formées, le sujet possède la capacité de s'émanciper de ses premières attaches affectives afin de poursuivre sa quête d'autonomie et d'épanouissement à l'extérieur des frontières de la sphère familiale.

Chez Hegel, la progression du développement de la subjectivité individuelle se situe à même la société civile (sphère qu'Honneth associe à l'estime sociale) et représente un espace d'auto-réalisation à travers l'appartenance à un groupe, une communauté et une société. La définition

de cette sphère, proposée par Hegel, est en fait une expression philosophique d'un espace médian, à la suite de la famille et subordonné à l'État, dont la position centrale au sein de cette hiérarchie se justifie par le fait que le pouvoir étatique incarne l'instance ultime par laquelle s'exerce la liberté individuelle en assurant la légitimité des actions individuelles et collectives à travers des lois universelles. Ainsi, la société civile est régie par l'État et l'articulation de chacune des sphères qui composent l'éthicité (*Sittlichkeit*), soit la famille, la société civile et l'État se fait par le biais d'une gradation qui permet l'exercice de la liberté individuelle comme forme objectivée de la reconnaissance sociale. En d'autres termes, l'État représente la finalité éthico-politique et l'autorité à laquelle la liberté individuelle est soumise, puisque, tel qu'il en a été question au chapitre précédent, l'autodétermination de l'homme signifie la manière particulière dont celui-ci réfléchit l'universel, de sorte que la liberté (à travers notamment la reconnaissance du sujet comme *personne*) est accessible uniquement lorsque les inclinaisons et dynamiques individuelles sont alignées avec l'universel. En fait, l'adhésion des sujets à l'universalité est ce qui les constitue intérieurement et extérieurement, c'est-à-dire *qu'elle forme leur seconde nature sous forme d'éthicité*. En ce sens, l'éthicité objectivise la subjectivité par l'intermédiaire des figures institutionnalisées que sont les membres de la famille, les modalités d'interaction intrinsèques à la société civile et les citoyens de l'État ; elle est en outre la médiation par laquelle se déploie le travail de formation (*Bildung*) d'une seconde nature au moyen de laquelle l'esprit subjectif et objectif se déterminent réciproquement.²²³

La société civile, telle que définie par Hegel, constitue un des espaces de la vie éthique où s'exerce l'économie marchande, soit les rapports de production et de consommation, et forme dès lors le lieu où se déploie la réalisation des intérêts privés, soit le « système des besoins ». Bien qu'encadrée par l'État, suivant le rôle de gardien de l'intérêt commun que ce dernier incarne, la société civile valorise la poursuite des buts individuels et leur fin égoïste, c'est-à-dire qu'elle reconnaît l'individualité dans sa détermination particulière – laquelle a néanmoins toujours pour fin de réfléchir l'universel à travers le principe de reconnaissance mutuelle :

La personne concrète, qui comme *particulière* est fin pour soi, en tant qu'elle est une totalité de besoins et un mélange de nécessité naturelle et d'arbitre, est le *premier*

²²³ Je reviendrai plus en détail sur le procès de formation de soi et son imbrication avec le mouvement de l'habitude à la section 3.4.

*principe de la société civile – mais [c'est] la personne particulière en tant qu'elle est essentiellement en relation avec une autre particularité semblable, de sorte que chacune se fait valoir et se satisfait grâce à l'autre et, en même temps, tout simplement en tant que médiatisée par la forme de l'universalité, [qui est] l'autre principe.*²²⁴

Le système de dépendances réciproques théorisé par Hegel conçoit aussi le bien-être de l'un comme intrinsèquement lié au bien-être de l'autre ; il en résulte que chacun contribue au bien-être d'autrui de par son action individuelle. En fait, le système des besoins est essentiellement attaché au système des obligations dont il rend compte du point de vue de l'éthicité et qui participe de la formation de la conscience-morale. Dans le contexte marchand, le rapport mutuel est régulé par la fameuse « main invisible », et celle-ci assure l'enchevêtrement de l'offre et de la demande via la réconciliation constante des deux pôles, en raison du fait que les intérêts de chacun s'harmonisent naturellement.²²⁵ Autrement dit, la logique invisible du marché sur laquelle se fonde le libéralisme économique, comme forme d'autorégulation sociale, organise les rapports entre individus selon un principe théoriquement égalitaire réalisé par le libre arbitre de l'individu-singulier et de son intérêt particulier – toujours dépendant de l'autre – suivant une *coopération volontaire* engagée dans la sphère des échanges de biens.²²⁶ Pour Hegel, les individus coopèrent spontanément, car ils sont mutuellement dépendants, de sorte que cette dépendance leur permet de maximiser leurs intérêts individuels au profit de la collectivité. Il s'ensuit une forme d'individualisme dévouée au bien public : les individus agissent dans le respect des lois qu'ils se sont eux-mêmes fixées et qu'ils universalisent à tout un chacun. Il n'est en outre pas question pour Hegel de la domination ou de l'exploitation d'une classe vis-à-vis d'une autre : le prolétariat allemand n'étant pas encore né, le philosophe

²²⁴ HEGEL, G. W.F., 1998 (1820), *op. cit.*, p. 279.

²²⁵ L'inter-dépendance entre les individus pour la satisfaction de leurs besoins est également identifiée par Hegel dans l'émergence de la division du travail, qu'il considère d'un œil positif : « Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l'*égoïsme subjectif* se renverse en *contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres*, – en médiation du particulier par l'universel en tant que mouvement dialectique, de sorte que chacun, en acquérant, en produisant et en jouissant pour soi, produit et acquiert en cela même pour la jouissance des autres. » *Ibid.*, p. 291.

²²⁶ Par son concept de « main invisible », sur lequel Hegel s'appuie, Adam Smith ne subordonne aucunement le « sens moral » au calcul des intérêts privés, bien au contraire, puisque la moralité n'est aucunement réductible à la sphère des échanges marchands, de sorte que l'individu smithien n'est pas qu'un *homo economicus*. Pour Smith, l'équilibre des besoins et des intérêts relève d'un processus spontané et non rationnel : cet équilibre n'a rien d'utilitariste. Ainsi, en adhérant à la pensée de Smith, Hegel affirme à nouveau son opposition à la conception de Hobbes, laquelle considère l'inévitable et « naturelle » compétition entre les individus.

n'envisage pas une potentielle lutte entre les classes au sein de la société civile, si ce n'est sous la forme des excroissances « aberrantes » de l'échange économique qui accroissent les inégalités et forment la « populace ». Cependant, dans un contexte où l'excès de fortune de certains membres de la société bourgeoise moderne repose sur un mécanisme « neutre » qui accomplit l'idéal d'autonomie, certaines inégalités présentes dans la nature sont reconduites, notamment celles des talents individuels, et ces dernières ont pour effet de favoriser certains individus au détriment d'autres.²²⁷ C'est pourquoi l'intervention de l'État paraît aux yeux de Hegel une nécessité et qu'elle permet de corriger les effets destructeurs de la logique naturelle qui se manifeste au sein de la sphère économique. Par ailleurs, si la logique d'identification du citoyen à un bien commun est généralement absente de la pensée libérale émergente, Hegel conçoit, quant à lui, l'autorégulation des marchés à l'aune d'une logique communautaire ; il aborde ainsi l'esprit du commerce au sein d'une république qui assure le travail et l'ordre et où l'État intervient dans le sens des intérêts profonds des individus afin d'assurer leur liberté. Dès lors, à l'encontre de nombreux tenants de la pensée économique libérale du XVIII^e siècle, fortement influencés par les économistes anglais et en particulier par une certaine lecture de Smith, Hegel ne traduit pas la présence d'une autorégulation du marché par un refus du politique comme instance supérieure de gouvernance : il appréhende plutôt l'idée du marché comme principe d'organisation sociale, mais sans pour autant rejeter une intervention étatique.²²⁸ En ce sens, il articule une pensée associée au libéralisme économique avec une

²²⁷ Pour Hegel, les individus n'ont pas de droits naturels « présociaux » : leur liberté de même que leur égalité se réalisent dans la vie sociale, puisque celle-ci est à la fois constituante et constituée du potentiel individuel : « Pour ce qui concerne, tout d'abord, l'égalité, la proposition courante selon laquelle *tous les hommes sont égaux par nature* renferme le malentendu consistant à confondre le naturel avec le concept; il faut dire que, *par nature*, les hommes sont, bien plutôt, seulement *inégaux*. Mais le concept de liberté, ainsi qu'il existe tout d'abord en tant que tel, sans autre détermination ni développement, est la subjectivité abstraite en tant que *personne* qui est capable de propriété ; cette unique détermination abstraite de la personnalité constitue l'égalité effective des hommes. » HEGEL, G.W. F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 314.

²²⁸ Il ne faut pas confondre ici le libéralisme classique qui prévaut à l'époque comme conception du marché, lequel constitue une philosophie qui a entre autres servi d'inspiration au « doux commerce » ainsi qu'au socialisme, avec le capitalisme comme résultat de pratiques économiques concrètes : « Il [le capitalisme] combat l'État quand celui-ci échappe à son contrôle mais il le renforce en tant qu'il est un État de classe au service de ses intérêts et qu'il a alors pour fonction, selon la saisissante formule d'Adam Smith, de " permettre aux riches de dormir tranquillement dans leur lit ". Cela n'a donc aucun sens de critiquer le capitalisme en tant qu'il ne se conforme pas fidèlement aux principes du libéralisme économique et qu'il ne réalise pas le programme de l'utopie libérale. La seule liberté qu'il revendique est celle du capital, il est indifféremment libre-échangiste ou protectionniste selon que l'un ou l'autre

conception républicaine de la démocratie en soutenant la suprématie de l'État, puisque l'articulation triptyque de la vie éthique (à travers la famille, la société civile et l'État) subordonne l'économique au politique et soutient une vision de l'esprit formé dans son rapport à la sphère publique.²²⁹ En effet, le modèle de la société de marché comme principe d'organisation sociale, tel que conçu par Hegel, place l'économie au service du politique et conçoit une économie sociale (de marché) visant le bien-être de tous par le biais d'un idéal de liberté conforme à l'Idée éthique. Et puisque l'homme cherche la réalisation de sa liberté entre autres dans les choses qu'il possède, soit l'intérêt particulier de la possession, par exemple celle de la propriété déterminée juridiquement, il est du devoir de l'individu de participer à la société civile et donc de prendre part à l'échange marchand.²³⁰ « L'autonomie » de la société civile se présente conséquemment comme un moment de la synthèse du monde Ancien et du monde bourgeois au sein de l'État moderne rationnel. Liberté, égalité, démocratie et marché sont alors articulés dans la dialectique de la reconnaissance hégélienne qui consiste à prendre part à la synthèse de tous avec tous et qui permet au sujet de prendre connaissance de son universalité déterminée par son rôle de citoyen, mais également en tant qu'être de besoins.²³¹ Hegel se

favorise cette liberté. Il est d'abord un pragmatisme de classe. [...] Anticapitalisme est devenu synonyme d'antilibéralisme, alors même que le socialisme n'avait pas d'autre perspective réelle que de remplir le programme de l'utopie libérale. L'affrontement, au niveau des pratiques sociales, entre capitalistes et prolétaires a occulté cette filiation entre l'utopie libérale et l'utopie socialiste en identifiant à tort utopie libérale et idéologie bourgeoise. » ROSANVALLON, Pierre, 1989, *Le libéralisme économique*, Paris, Éditions du Seuil, p. 211 et 227.

²²⁹ Si la pensée des économistes « libéraux » du XVIII^e siècle paraît aujourd'hui incompatible avec un républicanisme, cette dichotomie ne peut être appliquée à l'ensemble de la philosophie libérale ; d'ailleurs les nombreuses contradictions qui ont façonné l'histoire du libéralisme dans ses multiples déclinaisons font en sorte que même Hegel s'est vu occuper le rôle d'une inspiration pour le « nouveau » libéralisme : « Sous l'influence de Hegel et de la sociologie naissante, donc, la reconnaissance de la nature sociale de l'individu est placée au cœur du " nouveau " libéralisme. Il ne s'agit pas, bien entendu, de réduire la réalité de l'individu à un ensemble de déterminations sociales, mais d'abandonner définitivement l'individualisme atomiste et méthodologique de Hobbes, celui des utilitaristes et du libéralisme économique, en faveur d'un individualisme pleinement éthique. » AUDARD, Catherine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris, Éditions Gallimard, p. 294.

²³⁰ De fait, « ... Hegel suggère que la liberté active et manifeste conforme à l'ontologie de la vie, loin d'exclure la propriété, la réclame. Simplement le droit privé est subordonné au droit public et la liberté civile à la liberté politique. » TAMINAUX, Jacques, 1992, « Introduction » dans HEGEL, *Système de la vie éthique*, Paris, Éditions Payot, p. 27.

²³¹ Je réaffirme toutefois que contrairement à une certaine conception de la pensée libérale classique, Hegel soutient que la valeur d'un individu n'est pas intrinsèque ou naturelle, mais qu'elle est plutôt issue de sa reconnaissance universelle en tant que personne et de ses droits fondamentaux. Autrement dit, il s'oppose à une représentation atomiste en vertu de laquelle la liberté individuelle s'appuie sur le déploiement du libre arbitre de chacun.

montre *a priori* optimiste quant aux limites de l'échange marchand, puisque sa conception des besoins naturels, lesquels sont par nature limités, l'amène à concevoir le désir d'accumulation à l'intérieur des frontières d'un *idéal intrinsèque à un conformisme social qui vise l'égalité*, lequel a potentiellement pour effet de contraindre les débordements de l'accumulation et de la consommation infinies.²³² Toutefois, Hegel pressent le « mauvais-infini » des besoins particuliers et est conscient que le conformisme comme mode d'être « exemplaire » au moyen duquel la subjectivité cultive sa particularité se nourrit également de son contraire, soit du désir de distinction, lequel favorise la création de nouveaux besoins:

Ce moment [l'universalité qu'introduit l'abstraction des relations en sujets sociaux] devient ainsi une détermination de finalité particulière pour les moyens, pris pour soi, et pour leur possession, ainsi que pour le type de satisfaction des besoins. Il contient ensuite immédiatement l'exigence d'*égalité* avec autrui ; le besoin de cette égalité, d'une part et l'action de se rendre égal, *l'imitation*, le besoin de *particularité*, d'autre part, tout aussi présent-là ici, qui consiste à se faire valoir en se distinguant [:] [ces besoins] deviennent eux-mêmes une source affective de la multiplication des besoins et de leur diffusion.²³³

En somme, si Hegel est en faveur d'un équilibre naturel du marché, il affirme qu'en l'absence de celui-ci et en présence des dérives du système capitaliste dont il entrevoit le seuil, l'État doit

²³² Le conformisme social hégélien apparaît en effet comme un moyen efficace pour contraindre l'expansion infinie et potentiellement néfaste du marché. Dans le récent ouvrage de Joseph Heath et Andrew Potter portant sur les mécanismes de la contre-culture, les auteurs démontrent que dans le contexte actuel de consommation de masse, lequel est nourri par le puissant vecteur qu'est la mode, le conformisme constitue le meilleur moyen de ralentir la croissance du consumérisme. En effet, pour Heath et Potter, le problème ne vient pas de la quête de conformisme à travers la possession de marchandises, mais plutôt du désir de se démarquer par la consommation. Ces derniers affirment que ce serait la consommation concurrentielle, soit le désir du « voisin » de se singulariser, d'être supérieur aux autres, qui est responsable de l'augmentation des normes de consommation dans chacun des milieux sociaux. Suivant cette perspective, ce serait les non-conformistes (ceux qui tentent le plus de se différencier) qui poussent les dépenses de consommation. HEATH, Joseph et Andrew POTTER, 2005, *Révolte Consummée*, Montréal, Éditions du Trécarré. Dans le même ordre d'idées, Simmel avait également identifié, suivant d'autres termes, la manière dont la contre-culture agit comme moteur de la mode en tant qu'agent de distinction sociale et d'individualisation: « Celui qui, délibérément, s'habille ou se comporte de manière non-moderne acquiert le sentiment d'individualisation afférent, non par sa qualification personnelle, mais par la pure et simple négation de l'exemple social : si la modernité est l'imitation de ce dernier, la non-modernité voulue en est l'imitation à l'envers, et cette inversion ne témoigne pas moins de la puissance avec laquelle la tendance sociale, d'une façon ou d'une autre, tant positivement que négativement, sait nous faire dépendre d'elle. » SIMMEL, Georg, 1988 (1921), *La tragédie dans la culture* (Trad. de S. Cornille et P. Ivernel), Paris, Éditions Rivages, p. 107.

²³³ HEGEL, 1998 (1820), *op. cit.*, p. 288.

intervenir par l'intermédiaire d'une réglementation et d'une régulation des flux économiques et ce, afin notamment d'éviter une paupérisation et de garantir à tous les individus la possibilité de prendre part à la richesse universelle : « La puissance universelle prend la place de la famille chez les pauvres, eu égard aussi bien à leur dénuement immédiat qu'à leur disposition d'esprit orientée vers la fainéantise, la méchanceté et les autres vices qui naissent d'une telle situation et du sentiment de ce qu'elle a de contraire au droit.²³⁴ » Pour le philosophe, il est clair que la société est responsable de la situation de ses membres, de sorte qu'elle se doit de travailler à enrayer la misère sociale, d'abord en identifiant ce que la souffrance individuelle comporte d'universelle, et ensuite, en institutionnalisant des « remèdes » aux maux sociaux et sociétaux. De fait, les maux sociaux sont selon Hegel de nature intersubjective et ils se donnent à voir dans la sphère de l'éthicité ; c'est pourquoi la société a le devoir d'offrir à ses membres les conditions de reconnaissances autant affective, sociale que politique. En ce sens, il dénonce la solution « libérale », telle que mise en place dans la société civile britannique de l'époque, qui consiste à abandonner les laissés-pour-compte à leur sort en prônant l'idéologie du laisser-faire.

Par ailleurs, Hegel assiste aux balbutiements des crises structurelles du système capitaliste et il entrevoit à cet égard une des solutions dans un essor du marché local vers un marché mondial suivant une quête d'expansion qui puisse donner lieu à une ouverture des frontières qui soit bénéfique. Influencé par le paradigme du « doux commerce », Hegel envisage les effets pacificateurs de la socialité commerçante, en ce sens qu'il lui reconnaît le pouvoir de favoriser les échanges et les voyages, ainsi que les rapprochements entre individus d'origines diverses, de façon à participer à la diffusion des progrès techniques et au développement des connaissances : « Par cette dialectique qui est la sienne, la société civile, [et] tout d'abord *cette* société *déterminée*, est poussée au-delà d'elle-même, afin de chercher en dehors d'elle, chez d'autres peuples qui lui sont inférieurs en moyens (elle en a en excès) ou bien, de manière générale, en ingéniosité technique, etc. des consommateurs et, partant, les moyens de subsistance nécessaires.²³⁵ ». Selon le philosophe, l'élément éthique peut être conservé dans la société civile, dans un contexte de colonisation et ultimement de globalisation, entre autres au

²³⁴ *Ibid.*, p. 321.

²³⁵ *Ibid.*, p. 325.

moyen de la corporation, puisque cette dernière permet d'orienter la fin universelle des intérêts propres en soumettant ceux-ci au contrôle de la puissance publique, en assurant une certaine régulation des professions et en offrant notamment à ses membres : « sur un sol nouveau [...] un nouveau besoin et un nouveau champ d'exercice de son assiduité au travail.²³⁶ » En fait, la corporation vise à assurer l'unification du particulier et de l'universel au sein de la société civile grâce à sa capacité à ancrer l'honneur dans sa forme individuelle et ce, de façon à agir comme incarnation de l'effectivité de l'esprit du temps à travers la médiation du travail. Car pour Hegel, l'homme ne cherche pas l'honneur individuel dans une quête insatiable et dans un désir d'affirmation d'une forme de supériorité de sa particularité par rapport à la masse ; au contraire, il conçoit l'honneur comme une forme d'appartenance à la communauté, et l'appartenance à une corporation de travail en constitue un mode d'accès. L'honneur se présente ainsi, entre autres dans la filiation à une association coopérative, c'est-à-dire comme forme de reconnaissance de la nature universelle de la particularité individuelle au sein de la société civile et dans l'exercice du travail :

S'il n'est pas membre d'une corporation habilitée (et c'est seulement en tant qu'habilitée qu'une communauté est une corporation), l'individu-singulier est privé de *l'honneur attaché à l'état*, il est réduit par son isolement à l'aspect égoïste de l'entreprise, sa subsistance et sa jouissance n'ont rien de *stable*. Il cherchera de ce fait à atteindre *sa reconnaissance* par les preuves extérieures de son succès dans son entreprise [;] [or] ces preuves n'ont pas de limites, parce que vivre conformément à son état n'a pas lieu lorsque cet état n'existe pas – car seul *cet* élément-commun qui est légalement constitué et reconnu *existe* dans la société civile –, et parce qu'il ne se dote donc pas d'un mode de vie plus universel, conforme à ce qu'il est.²³⁷

Que ce soit à travers la dépendance réciproque véhiculée par le système des besoins, laquelle se réalise dans l'espace marchand, ou par l'intermédiaire du travail et de l'appartenance à une corporation, ce dont il est question ici est certainement de l'articulation de l'idéal communautaire porté par Hegel, lequel rend compte de sa conception du lien social comme incarnation du rapport entre la liberté individuelle et le monde des institutions. Pour le dire autrement, le rapport d'identification à une communauté (notamment professionnelle) agit comme modalité de reconnaissance et permet l'accomplissement de certains besoins égoïstes

²³⁶ *Ibid.*, p. 327.

²³⁷ *Ibid.*, p. 330.

de la particularité dans une forme universelle à travers l'accès à l'honneur, de manière à représenter une concordance entre les institutions politiques, les associations civiles et les aspirations individuelles. Suivant cette approche, l'affirmation de soi n'est en fait que l'affirmation de l'idéal communautaire – institutionnalisé, de sorte que *l'honneur et la dignité humaine prennent la forme de la conformité à l'universel*. L'éthicité en jeu se présente alors comme une question d'identité : elle est identification à l'autre, c'est-à-dire qu'elle est l'être reconnu dans un rapport de réciprocité par lequel s'exprime la liberté individuelle. Sous cet éclairage, il est à nouveau possible d'apprécier comment la liberté hégélienne ne signifie pas l'indépendance par rapport à l'autre, mais au contraire, une dépendance qui soit mutuelle et qui permette aux différents partis de s'accomplir à travers un rapport d'identification qui balise le vivre-ensemble et qui soit porteur de la vie éthique. En ce sens, la reconnaissance à laquelle le sujet accède sous la forme de l'honneur, à l'intérieur de la sphère de la société civile, s'inscrit dans une phase successive à celle de l'amour-propre acquise dans la sphère de la famille, dont l'incarnation peut être caractérisée de narcissisme primaire, et qui se donne à voir subséquentement sous la forme éthique de l'estime sociale. Autrement dit, l'honneur se présente comme une modalité, au sein de la société civile, au moyen de laquelle le sujet acquiert et façonne une conception favorable de sa subjectivité individuelle et constitue dès lors une médiation par laquelle le sujet « s'intuitionne soi-même dans l'autre », et de laquelle advient un sentiment d'appartenance au monde commun. Si ce rapport, qui permet l'accès à l'estime sociale, ne relève pas d'une forme élémentaire d'amour-propre, il en constitue certainement le prolongement et peut par conséquent faire l'objet d'un rapprochement avec le concept de narcissisme, mais dans un stade subséquent du développement de la subjectivité individuelle, c'est-à-dire lorsque le besoin d'amour prend la forme d'un besoin de mérite, de respect et d'estime sociale au sein de la société civile, de manière à mettre en lumière la dépendance que le sujet entretient à l'égard de la reconnaissance de l'autre (pris collectivement) afin de s'auto-apprécier.²³⁸ L'auto-appréciation prend, dans ce contexte, la forme de l'image de soi positive

²³⁸ Hegel est d'ailleurs explicite à ce sujet : « En tant qu'être-là réel, les besoins et les moyens deviennent un *être pour autrui*, par les besoins et le travail de qui la satisfaction [de chacun] est réciproquement conditionnée. L'abstraction, qui devient une qualité de besoins et de moyens, devient aussi une détermination de la relation mutuelle des individus ; en tant qu'*être reconnu*, cette universalité est le moment qui, dans leur isolement et leur abstraction, en fait des besoins, des moyens et des modes de satisfaction qui, en tant que *sociaux*, sont *concrets*. » *Ibid.*, p. 287.

que le sujet capte chez l'Autre (comme altérité instituée)²³⁹ et par lequel il forme une représentation du soi qui soit conforme à un idéal du moi selon l'autorité des mœurs et coutumes propres à l'esprit du temps incarné dans la vie éthique, de même que dans cet au-delà de la société civile que représente l'État. En d'autres termes, tout comme dans le stade précédent de reconnaissance ancré dans une dynamique spéculaire, le sujet se saisit dans un effet de miroir, de sorte que l'idéal du moi constitué au sein de la sphère civile, n'a en fait rien de personnel : il est l'expression des idéaux portés par le contexte socio-historique au moyen duquel le sujet se modèle (en fonction d'un idéal) et par lequel il accède à l'estime sociale comme forme de reconnaissance publique.

Suivant ce début d'exploration des soubassements de la constitution de l'idéal du moi, il convient de souligner que Freud reconnaît explicitement la nature sociale de cet idéal intrinsèque au façonnement du rapport à soi de tout un chacun selon un développement progressif à travers différentes instances sociales : « L'incitation à former l'idéal du moi, dont la conscience morale doit assurer la garde, était en effet issue de l'influence critique des parents, transmise par la voix, parents auxquels se sont rattachés au fil du temps les éducateurs, les enseignants, et, sous forme d'un essaim indéfinissable et s'étendant à perte de vue, toutes les autres personnes du milieu (les autres, l'opinion publique).²⁴⁰ » L'esprit du temps, qui oriente la quête de reconnaissance intersubjective conformément à une conjoncture sociétale et à la mise en forme d'une certaine éthicité, peut en ce sens être mis en relation avec l'intériorisation d'un idéal régulateur, soit l'idéal du moi développé par Freud, instance à laquelle ce dernier fera ultérieurement référence au titre de surmoi, et qu'il définit comme suit : « nous l'avons appelée idéal du moi et lui avons attribué comme fonctions l'auto-observation, la conscience morale, la censure onirique et l'exercice de l'influence essentielle lors du refoulement. Nous

²³⁹ J'utilise le vocable « Autre », puisque cette terminologie me semble appropriée pour faire le pont entre une perspective psychanalytique et philosophique. Toutefois, dans les chapitres à venir et en fonction de l'horizon théorique mobilisé, je me référerai à cette instance également à titre d'« ordre symbolique ». Cela dit, le concept meadien d'« Autrui généralisé » serait tout aussi approprié pour décrire l'altérité instituée dont il est ici question.

²⁴⁰ FREUD, Sigmund, 2012 (1914), *Pour introduire le narcissisme*, Paris, Éditions Payot & Rivage, p. 72.

avons dit qu'elle était l'héritière du narcissisme originaire.²⁴¹ » Cet idéal est en fait l'intériorisation de l'altérité instituée depuis laquelle le sujet souhaite obtenir la reconnaissance et constitue en outre un modèle auquel le sujet cherche à se conformer. Visiblement, l'idéal du moi ne se réduit pas à une composante du bagage pulsionnel individuel, mais se conçoit plutôt comme le résultat d'une socialisation qui s'effectue sous la forme de l'intériorisation du monde extérieur et de la structure normative qui l'articule. Ainsi, l'installation de l'Autre²⁴² en position d'idéal du moi repose sur un processus d'identification à un modèle au service des exigences de la culture et de l'exercice des fonctions éducatives²⁴³, de manière à agir comme instrument de mesure pour une auto-observation (d'où s'enchaîne une auto-appréciation) du moi.²⁴⁴ Il est ici possible d'entrevoir comment l'intériorisation de l'Autre, intrinsèque au processus d'identification, agit à titre d'instance d'amour-propre, d'auto-surveillance, de jugement, d'accès à l'estime sociale, bref comme véhicule des normes, des mœurs et de l'ordre social. Ainsi, tel que Freud le souligne : « Cet idéal a, outre sa part individuelle, une part sociale, c'est aussi l'idéal commun d'une famille, d'un ordre, d'une nation.²⁴⁵ » En ce sens, la formation de cet idéal est à mettre en relation avec le narcissisme comme mode d'être et d'appréciation de soi dans un rapport à la morale et à l'éthique, puisqu'il se présente telle l'incarnation d'une conscience morale dans un être là-sensible, individuel conforme à l'autorité des institutions sociales qui participent de son façonnement²⁴⁶:

²⁴¹ FREUD, Sigmund, 2010 (1921), *Psychologie des masses et analyse du moi* (trad. de J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy), Paris, PUF, p. 47-48. L'écart entre la première théorisation de l'idéal du moi et son développement subséquent dans le concept de surmoi sera précisé plus bas.

²⁴² J'inscris ici l'Autre plutôt que l'autre afin de ne pas réduire l'altérité à un « autrui » et de cette façon inclure l'ordre symbolique dans ses différentes déclinaisons.

²⁴³ L'instance surmoïque est considérée par Freud comme un exemple d'identification réussie avec le modèle parental. Elle reprend et met en lumière le rôle du procès d'idéalisation dont se nourrit le vecteur mimétique, sur lequel je reviendrai, et ce, dans l'intention de démontrer que l'aspiration à la toute-puissance ne relève pas uniquement d'une phase ontogénétique originaire, mais également d'un procès de socialisation.

²⁴⁴ L'idéal du moi éclaire en fait la nature intersubjective de la construction identitaire. En ce sens, ce concept jette un pont avec la perspective de Mead exposée plus haut, laquelle soutient que le sujet acquiert la possibilité d'évaluer son moi, sa personnalité, par l'intermédiaire de la perspective sociale d'Autrui généralisé.

²⁴⁵ FREUD, Sigmund, 2012 (1914), *op. cit.*, p. 82.

²⁴⁶ Lorsque j'évoque l'idée d'un individu conforme au contexte de son façonnement, je n'exclus aucunement l'interprétation subjective que le sujet fait de ce même contexte et de laquelle survient l'introduction de « variantes innovatrices ». Je reviendrai d'ailleurs sur le potentiel créateur de la reproduction imitative en jeu dans le procès de socialisation.

Il ne serait pas étonnant que nous venions à découvrir une instance psychique particulière qui remplisse la mission consistant à veiller sur la garantie de la satisfaction narcissique à partir de l'idéal du moi, et qui, dans cette intention, observe sans interruption le moi actuel et le mesure à l'aune de l'idéal. Si une telle instance existe, il est impossible que le hasard nous mette face à elle ; nous ne pouvons que l'identifier en tant que telle, et nous sommes en droit de nous dire que ce que nous appelons notre *conscience morale* est conforme à cette caractéristique.²⁴⁷

Mais puisque cette forme d'auto-appréciation (corrélative d'un rapport à un idéal) n'occupe pas le rôle du narcissisme primaire, qu'elle intervient plutôt dans une phase subséquente du développement du sujet, je propose de la qualifier de narcissisme habituel, et ainsi poser une distinction avec la définition freudienne du narcissisme secondaire, laquelle implique d'en considérer les traits pathologiques au sens d'une conflictualité psychique. J'entends ici le narcissisme habituel comme forme « d'être-auprès-de-soi-dans-l'être-autre » propre à un développement social qui est à mettre en relation avec l'image – idéalisée – que l'Autre renvoie au sujet, et par laquelle ce dernier s'auto-apprécie et acquiert l'estime sociale au sein de ce que Hegel nomme la société civile. En fait, le narcissisme habituel est à penser comme unité entre une représentation de soi qui soit conforme aux idéaux socialement véhiculés et une représentation de soi par laquelle la personne accède à un attachement à elle-même – attachement qui est par ailleurs une condition d'effectivité de la moralité, et ultimement de l'éthicité.²⁴⁸ Car il importe de noter que Narcisse n'est pas amoureux de lui-même comme ontologie propre, il est amoureux de son image, de son « reflet » ; il se révèle à lui-même par l'intermédiaire d'un rapport spéculaire – d'une intersubjectivité qui agit comme médiation des normes de socialisation, lesquelles se présentent comme vecteur d'un idéal. Narcisse n'échappe pas à la vulnérabilité fondamentale du sujet issue de la constitution intersubjective de l'identité individuelle et affirme, malgré lui, la sujétion du sujet envers la collectivité, de même que sa dépendance à l'égard l'Autre. Ainsi, pour que le sujet soit en mesure d'apprécier l'image de

²⁴⁷ FREUD, Sigmund, 2012 (1914), *op. cit.*, p. 71.

²⁴⁸ Plus précisément, je qualifie ce deuxième stade de narcissisme habituel en fonction d'une double signification : la première vise à rendre compte de la nature familière, commune, voire ordinaire de ce narcissisme développé au sein de la société contemporaine, de manière à rompre avec la conception freudienne de ce stade en termes pathologiques. Et la deuxième signification du terme « habituel » réside dans sa nature acquise et non innée. Le narcissisme habituel sera dans ce qui suit à comprendre en lien avec l'habitude comme modalité de formation de soi, soit comme procès d'intériorisation et de reproduction de modèles extérieurs.

soi à laquelle il accède par l'intermédiaire d'un support réfléchissant, il faut que cette image corresponde aux idéaux, aux standards, aux conventions, aux normes qui permettent d'en apprécier la forme et d'en fonder la « légitimité ». En ce sens, le narcissisme habituel au moyen duquel Narcisse se façonne ne rend pas compte d'un être-séparé, auto-suffisant ; il témoigne d'un être assoiffée d'une saisie positive de soi captée dans le regard de l'autre, il est le reflet de la puissance des idéologies et des normes sociales dominantes à travers lesquelles le sujet cherche une image de soi positive reflétée dans l'admiration qu'autrui lui porte et incarnée dans une reconnaissance symbolique : « Le narcissisme se présente ainsi comme l'élément constitutif de la conscience morale, par laquelle l'individu soumet l'évaluation de ses actes et de ses pensées à une instance qu'il estime être supérieure à son propre Moi et qu'il " aime " donc d'une certaine manière davantage que lui.²⁴⁹ » Or, si ce mode de développement individuel, que je qualifie ici de narcissisme habituel, est présent chez tout un chacun, le contexte socio-historique propre à la pensée hégélienne, exposé ci-haut, ne favorisait pas sa mise en valeur, et certainement pas son développement exacerbé, puisque la prépondérance du conformisme social présent au sein du monde bourgeois mettait de l'avant l'idéal commun propre au désir d'être semblable à autrui, c'est-à-dire d'être intégré au sein d'une communauté selon le principe d'égalité et d'accès à l'honneur. En revanche, cet idéal apparaît aujourd'hui par le biais de la quête d'estime sociale à travers la recherche de distinction individuelle, l'affirmation de sa différence et l'injonction à la réalisation de soi, de sorte qu'il se déploie davantage dans un conformisme de la différence, lequel reprend le conformisme social hégélien comme reflet de l'universel dans la particularité, mais l'actualise à l'aune de la quête de distinction singulière emblématique du temps présent et par laquelle le sujet accède à l'estime sociale sous la forme du prestige. C'est d'ailleurs à la lumière de cette transformation inhérente au projet de définition de soi par l'accès à la reconnaissance sociale qu'il est possible de saisir une des grandes distances qui nous sépare de Hegel du point de vue de l'esprit du temps et de son incarnation particulière.

Effectivement, le contexte social actuel (fortement influencé par le modèle néolibéral) favorise dorénavant une quête de distinction effrénée, de sorte que l'individu se conforme à la

²⁴⁹ TORRES, Jean-Christophe, 2011, *Du narcissisme. Individualisme et amour de soi à l'ère postmoderne*, Paris, L'Harmattan, p. 62.

valorisation de l'impératif d'affirmation de sa différence, voire même de sa supériorité selon une logique concurrentielle.²⁵⁰ L'incitation à des conduites distinctives, gratifiées par la société contemporaine, entraîne alors des mutations sur le plan de la personnalité individuelle, lesquelles se donnent à voir dans une quête exacerbée d'estime sociale percevable dans une recherche infinie de singularisation, de sorte que « ... les formes prépondérantes de la vie sociale encouragent de nombreuses configurations du comportement narcissique.²⁵¹ » En ce sens, le narcissisme (habituel) se présente aujourd'hui comme une dépendance envers la reconnaissance de sa différence, c'est-à-dire comme un assujettissement – généralisé – à l'égard de l'affirmation de sa distinction face à la masse. Ce projet d'expression d'une supériorité individuelle à travers l'individualisation de l'estime sociale constitue en fait une des manifestations de la métamorphose de l'assise identitaire de la personne et est clairement visible dans la transformation que Honneth identifie dans le passage de l'honneur, comme modalité de reconnaissance sociale, vers celle du prestige, comme catégorie contemporaine de reconnaissance.²⁵² Ainsi, il semble que la quête d'estime sous la forme de prestige social peut

²⁵⁰ « Le néolibéralisme définit en effet une certaine norme de vie dans les sociétés occidentales et, bien au-delà, dans toutes les sociétés qui les suivent sur le chemin de la "modernité". Cette norme enjoint à chacun de vivre dans un univers de compétition généralisée, elle somme les populations d'entrer en lutte économique les unes contre les autres, elle ordonne les rapports sociaux au modèle du marché, elle transforme jusqu'à l'individu, appelé désormais à se concevoir comme une entreprise. [...] Considéré comme rationalité, le néolibéralisme est précisément le déploiement de la logique du marché comme logique normative, depuis l'État jusqu'au plus intime de la subjectivité. » DARDOT, Pierre et Christian LAVAL, 2010, *La nouvelle raison du monde*, Paris, Éditions la Découverte, p. 5 et 21.

²⁵¹ LASCH, Christopher, 2006, *La culture du narcissisme*, Paris, Éditions Flammarion, p. 132. Si la contribution de Lasch a très bien éclairé la conjoncture dans le cadre de laquelle la personnalité narcissique a émergé, je ne partage toutefois pas la lecture qu'il fait du caractère pathologique du narcissisme. Je considère que la généralisation actuelle de la personnalité narcissique fait en sorte que celle-ci me paraît désormais relever d'une certaine normalité qui procède d'une adaptation du comportement individuel au contexte sociétal, et elle me semble traduire un mode d'être qui cherche à répondre aux exigences du milieu. En ce sens, je reprends la définition du normal de Canguilhem pour penser la personnalité narcissique omniprésente dans nos sociétés : « Le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais c'est leur relation qui les rend tels l'un et l'autre. [...] Un vivant est normal dans un milieu donné pour autant qu'il est la solution morphologique et fonctionnelle trouvée par la vie pour répondre à toutes les exigences du milieu. » CANGUILHEM, Georges, 2013 (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, p. 120.

²⁵² En effet, tel que souligné au chapitre précédent, le glissement de l'honneur vers le prestige social rend compte du passage de la reconnaissance à travers l'appartenance sociale à un groupe vers la reconnaissance d'une trajectoire individuelle : « Un certain pluralisme axiologique, certes encore tributaire des appartenances de classe et de sexe, entre désormais dans le système de référence culturel qui mesure la contribution et donc la valeur sociale de chaque individu. C'est dans ce contexte historique que s'inscrit le processus au cours duquel la notion d'honneur se réduit progressivement à celle du simple prestige social. » HONNETH, Axel, 2010 (1992), *op. cit.*, p. 153.

faire l'objet d'un rapprochement avec l'affirmation narcissique, car elle suppose une confirmation de soi dans une relation qui permet au sujet de se sentir « auprès-de-soi-chez-l'être-autre », tout en offrant la possibilité au sujet d'affirmer sa particularité distincte, voire sa supériorité – mais en mettant néanmoins en lumière sa dépendance à l'égard de la reconnaissance sociale et des modèles véhiculés par l'esprit du temps :

Dans une société où le succès est sa propre définition, les hommes ne peuvent mesurer leurs accomplissements qu'en les comparant à ceux d'autrui. La satisfaction de soi-même dépend de l'acceptation et de l'approbation publiques, et ces dernières ont elles-mêmes changé de nature. Jadis la bonne opinion qu'amis et voisins pouvaient avoir d'un individu indiquait à celui-ci qu'il s'était révélé utile à la communauté, car cette opinion reposait sur ses accomplissements, ses réalisations. Aujourd'hui, les hommes recherchent l'approbation non de leurs actions, mais de leurs attributs personnels. Ils ne souhaitent pas tant être estimés qu'admirés.²⁵³

Sous cet éclairage et en fonction de ce qui a été souligné plus haut, le sujet postmoderne ne paraît pas manquer de détermination, il se présente plutôt comme un être déterminé par une éthique qui valorise la réalisation individuelle – particulière, soit un mode-d'être que j'ai qualifié de conformisme de la différence incarnée dans un narcissisme habituel au moyen duquel les individus envisagent leur appartenance au monde commun. La quête de prestige social et d'affirmation de sa valeur-propre à l'aune d'idéaux sociaux reprennent en fait le processus d'identification à un modèle aux services des exigences de la culture par lequel l'idéal du moi et sa déclinaison narcissique se nourrissent. En ce sens, le narcissisme (habituel) se présente comme une adaptation à un contexte sociétal, soit un modèle de comportement adapté qui fait office d'incarnation contemporaine de l'aspiration à la liberté individuelle : l'individu cherche à affirmer sa différence, son caractère « prestigieux » et ainsi à définir sa particularité en vue d'éviter un engloutissement dans la masse.²⁵⁴ En se façonnant comme être

²⁵³ LASCH, Christopher, 2006, *op. cit.*, p. 94.

²⁵⁴ Tel que le souligne Alain Ehrenberg, la démocratie de masse et le contexte contemporain n'ont pas laissé le sujet en perte de repères, mais lui ont plutôt donné accès à une diversification de modèles, de sorte que le projet de définition de soi se voit aujourd'hui complexifié, voire alourdi : « Nous sommes bien plus confrontés à la confusion entre repères multiples qu'à leur perte (des nouvelles sagesse, philosophiques ou religieuses, aux programmes télévisuels destinés à donner du sens). L'offre accrue de repères n'est-elle d'ailleurs pas une condition sans laquelle cette liberté ne pourrait tout simplement pas exister ? Plutôt qu'à un déclin du public, nous avons affaire aux transformations des références politiques et des modes d'action publique qui se cherchent dans le contexte de l'individualisme de masse et de

distinct, le sujet s'investit à s'approprier sa puissance d'agir, à affirmer sa mobilité ascendante et sa réussite sociale²⁵⁵ : il s'attache au projet de faire de soi « quelqu'un » digne d'une reconnaissance qui soit un progrès par rapport à la reconnaissance « juridique » déjà acquise, laquelle le place en position de « personne » au même titre que les autres confondus dans la masse : « Dans la mesure en effet où les individus cherchent respectivement la reconnaissance de leur moi particulier au sein d'un ordre social qui les reconnaît tous comme “ personnes ”, le pathos du narcissisme se généralise à un degré qui favorise simplement le développement d'un individualisme “ tempéré ”, puisque partagé idéalement par l'ensemble des individus.²⁵⁶ » Mais si être narcissique, dans le contexte d'une société valorisant l'épanouissement individuel et la réalisation de sa différence, c'est être conforme à son temps et donc adapté à sa société, les questions suivantes se posent alors, à savoir : en quoi le contexte socio-historique du temps présent, outre celui de la démocratie de masse, favorise-t-il l'exacerbation d'une inclinaison narcissique intrinsèque à l'individu, de sorte qu'il est aujourd'hui commun de parler de la personnalité narcissique comme caractéristique de la masse ? D'autre part, de quels moyens les individus disposent-ils pour affirmer leur différence et leur supériorité, c'est-à-dire leur distinction dans la particularité ? Et enfin, quel rôle occupe l'État dans cette quête particulière – généralisée : ce dernier peut-il être considéré complice de cette soif d'affirmation

l'ouverture des sociétés nationales. [...] L'action aujourd'hui s'est individualisée. Elle n'a alors d'autre source que l'agent qui l'accomplit et dont il est le seul responsable. *L'initiative des individus passe au premier plan des critères qui mesurent la valeur de la personne.* » EHRENBURG, Alain, 2000 (1998), *La fatigue d'être soi*, Paris, Éditions Odile Jacob, p. 14 et 233. (Je souligne)

²⁵⁵ Être une personne « auto-façonnée » en conformité avec ses aspirations « personnelles » dans un contexte sociétal suscite néanmoins une pression intense sur le système nerveux et nombre d'individus se voient céder à la tension entre la tentation à se définir dans leur particularité et la difficulté à mener à bien ce projet individuel. Ehrenberg a décrit éloquentement le poids de ce projet individuel à travers le sentiment d'insuffisance qui mène à la dépression : « La dépression apparaîtra non comme une pathologie du malheur, mais comme une pathologie du changement, celle d'une personnalité qui cherche à être seulement elle-même : l'insécurité intérieure sera le prix de cette “ libération ”. » *Ibid.*, p. 20. Dans le même ordre d'idées et tel que nous serons en mesure de le constater un peu plus bas, le contexte de consommation de masse et le rôle des pratiques consuméristes dans la définition de soi ne sont pas étrangers au sentiment de fatigue qui pèse sur l'individu : « Les héros de la consommation sont fatigués. [...] Au lieu d'égaliser les chances et d'apaiser la compétition sociale (économique, statutaire), le procès de consommation rend plus violente, plus aigüe la concurrence sous toute ses formes. Avec la consommation, nous sommes enfin seulement dans une société de concurrence généralisée, *totalitaire*, qui joue à tous les niveaux, économique, savoir, désir corps, signes et pulsions, toutes choses désormais *produites* comme valeur d'échange dans un processus incessant de différenciation et de surdifférenciation. » BAUDRILLARD, Jean, 1970, *La société de consommation*, Paris, Éditions Denoël., p. 292.

²⁵⁶ CÔTÉ, Jean-François, 2003, *Le triangle d'Hermès*, Bruxelles, Éditions de La lettre volée, p. 126.

individuelle, de sorte que l'on peut aujourd'hui parler d'une promotion politique d'une éthique narcissique ?

La contribution hégélienne a permis de voir comment la réalisation de soi ne peut être pensée indépendamment de l'existence politique et du vivre-ensemble dont l'articulation éthique suppose une hiérarchie qui subordonne la sphère économique au pouvoir étatique, lequel valorise un conformisme social. Ainsi, Hegel a montré (et Freud le suit en partie dans cette direction) que la sphère des sentiments et la construction d'une intériorité – idéale – ne sont nullement indépendantes du monde institutionnel. Or, il va de soi que la conception hégélienne de l'État républicain est plutôt éloignée du modèle qui règne aujourd'hui et que la vie éthique se structure désormais autrement en fonction d'une transformation de l'esprit du temps. Parmi les principales transformations clairement perceptibles apparaît celle du renversement de la hiérarchie éthique au profit de la sphère économique, de sorte que l'État se trouve aujourd'hui sous l'emprise de la sphère économique et de la logique marchande, en raison du fait que son développement est désormais conçu suivant la logique de la nécessité d'une constante croissance économique. Parmi les conséquences de cet asservissement, il résulte une reconfiguration de l'intervention étatique dans l'espace marchand et une interprétation de la liberté en des termes qui ne peuvent être appréhendés indépendamment d'une logique économique.²⁵⁷ Certes, affirmer que la relation entre l'État et l'économie a changé est un lieu commun, mais il importe néanmoins de souligner qu'une des nouvelles fonctions de l'État (post)moderne consiste en sa participation à l'expansion de la production capitaliste à travers le soutien qu'il apporte à la sphère de la production et particulièrement à la promotion de la consommation, et cela ne semble pas étranger au développement de la personnalité narcissique engagée dans la quête de reconnaissance sociale au sein de la société civile. De fait, le chevauchement entre le politique et le marché fait en sorte qu'il paraît à peine excessif d'affirmer que l'État est complice de la configuration narcissique de la personnalité contemporaine qui trouve sa pleine réalisation dans les pratiques consuméristes, puisqu'un nouvel espace de reconnaissance se dessine et assure l'asservissement du citoyen au marché.

²⁵⁷ Non seulement l'État s'asservit à la sphère économique, mais c'est toute la configuration de la société qui s'en voit affectée : « En s'émancipant du politique, en s'autonomisant, la société civile a créé une zone d'activités humaines distinctes – celles de la production et des marchés – qui au lieu d'être au service de la société, a mis toute la société à son service. » ; AUDARD, Catherine, 2009, *op. cit.*, p. 170.

Depuis le remarquable développement de la consommation de masse et de la culture de masse à la suite de la Deuxième Guerre mondiale, l'État se présente effectivement comme un acteur important dans la reproduction et dans l'expansion du marché : il œuvre à inciter le sujet à trouver la satisfaction de ses intérêts privés dans sa participation au marché et ce, en instaurant notamment des politiques qui ont pour objectif d'assurer une demande effective visant à stimuler la consommation.²⁵⁸ Cette stimulation est à penser en lien avec la quête de distinction individuelle, car elle encourage le citoyen à se réaliser dans des pratiques consuméristes – de différenciation, et c'est par celles-ci que le marché conjointement avec l'État font la promotion d'une image d'un faux principe d'égalité face au prestige social via un statut social *matériellement* défini.²⁵⁹ Il va de soi que le scénario que l'État cherche à « tout prix » à éviter

²⁵⁸ Il s'agit entre autres de politiques veillant aux règles de la concurrence et à la circulation du capital. L'État intervient sur l'offre de manière à déterminer la demande et participe ainsi du façonnement des conditions de l'accumulation. Plusieurs moyens sont déployés par l'État pour stimuler la consommation dans certains secteurs de l'économie, à travers principalement des incitatifs fiscaux et l'aide au développement du crédit. Par ailleurs, la stimulation de la consommation se fait également par le biais des entreprises étatiques qui fonctionnent selon le même modèle de rentabilité que celles du secteur privé et qui utilisent des méthodes de marketing et de publicité des plus agressives afin d'assurer une progression constante de la consommation. Dans le contexte québécois, la Société des alcools du Québec, la SAQ, se présente comme un exemple des plus parlants. Cette dernière connaît actuellement une hausse de ses ventes et de ses profits sans pareil : voir rapport annuel 2014 disponible sur le site www.saq.com. La société étatique affirme ouvertement le travail qu'elle effectue afin de dynamiser le marché et de stimuler les tendances de consommation en alcool des Québécois, de façon à assurer l'optimisation de sa rentabilité. Pour ce faire, ses techniques marketings s'adaptent à la personnalité narcissique d'aujourd'hui en tablant sur un *conformisme de la différence* : chacun se conforme à la mode de boire du « bon vin », mais chacun se définit dans sa particularité en trouvant « sa pastille de goût ».

²⁵⁹ En effet, la croissance économique ne table plus sur le « dressage » du bon travailleur, mais plutôt sur la formation d'un consommateur « insatiable » : « Les demandes de l'économie de la consommation de masse ont rendu caduque la morale du travail, même pour les ouvriers. Auparavant, les gardiens de la santé et de la moralité publiques prêchaient l'obligation morale du travail ; maintenant, ils pressent l'ouvrier de travailler pour jouir des fruits de la consommation. » LASCH, Christopher, 2006, *op. cit.*, p. 110. Dans le même ordre d'idées, j'ajoute ici un passage tiré des écrits de Baudrillard et qui corrobore cette lecture du « dressage » de la population en consommateurs : « On se rend mal compte combien le dressage actuel à la consommation systématique et organisée est l'équivalent et le prolongement, au XX^e siècle, du grand dressage, tout au long du XIX^e siècle, des populations rurales au travail industriel. Le même processus de rationalisation des forces productives qui a eu lieu au XIX^e dans le secteur de la production trouve son aboutissement au XX^e dans le secteur de la consommation. Le système industriel, ayant socialisé les masses comme force de travail, devait aller plus loin pour s'accomplir et les socialiser (c'est-à-dire les contrôler) comme forces de consommation. » Baudrillard, Jean, 1970, *op. cit.*, p. 115. De surcroît, dans son ouvrage désormais classique, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Daniel Bell va dans le même sens en analysant le développement de la consommation de masse. Toutefois, ce dernier voit une contradiction dans la mutation culturelle à l'œuvre, puisqu'il soutient que l'expression du « moi » s'inscrit en conflit avec la sphère technico-économique, de même qu'avec la sphère politique. À *contrario*, je soutiens que ces deux sphères ont aujourd'hui récupéré le désir d'épanouissement

est celui de la décroissance, de la récession, c'est-à-dire d'une diminution du pouvoir d'achat des particuliers, d'une baisse de la consommation et donc d'une chute de la croissance économique. Et afin d'éviter cette éventualité, le citoyen est requis comme consommateur, et c'est dans ce contexte que les citoyens, aujourd'hui citoyens-consommateurs, se trouvent dans une position où l'indexation de leur quête identitaire avec la rationalité à l'œuvre dans la sphère économique se voit valorisée par la sphère publique au profit des grandes corporations, lesquelles se trouvent sous la protection de l'État et de l'idéologie marchande.²⁶⁰ La liberté individuelle prend alors entre autres la forme de la liberté d'acheter et le pouvoir d'achat devient une valeur sociale par laquelle le sujet accède à une forme de reconnaissance sociale. Forcément, la consommation n'est pas politiquement imposée comme telle, mais elle constitue néanmoins un moyen par lequel l'individu participe à la croissance économique et accomplit son devoir civique. L'idéal de liberté individuelle prends corps dans une idéologie qui agit comme moteur de la reproduction du système néolibéral. Et en réfléchissant cette idéologie au sein de sa particularité, le sujet répond au conditionnement universel de la demande, c'est-à-dire qu'il incarne l'idéal politico-économique au sein de sa définition identitaire et de sa conscience morale :

personnel à leurs propres fins, de manière à réconcilier les aspirations individuelles avec la vision globale de croissance économique en faisant du sujet un citoyen-consommateur.

²⁶⁰ Les politiques étatiques qui visent à soutenir les grandes corporations sont nombreuses et l'objet de de cette analyse n'étant pas de nature politico-économique, je ne m'attarderai pas sur celles-ci, mais il convient néanmoins de souligner que les mesures incitatives pour les investissements en capital, les crédits d'impôts, de même que les congés fiscaux constituent autant de manières de favoriser la croissance des entreprises et par prolongement, à stimuler l'offre à la consommation. Afin également de subventionner la classe entrepreneuriale, la stratégie de financement de l'État repose en premier lieu sur la perception de l'impôt sur le revenu des particuliers et en troisième lieu sur la taxe à la consommation. Les recettes générées par cette dernière constituent effectivement une source majeure du revenu de l'État. À ce sujet, voir notamment la répartition des recettes du Canada pour l'année 2013 à la page suivante : <http://www.fin.gc.ca/afr-rfa/2013/report-rapport-fra.asp>. Dans certains pays, notamment la France, la principale recette fiscale repose, avec une nette longueur d'avance, sur la taxe à la consommation. Suivant cette logique étatique, Gilles Lipovetsky souligne à juste titre « ... que les dépenses de consommation sont devenues le premier moteur de la croissance ; d'où l'impératif d'instaurer un climat général de confiance chez les acheteurs afin qu'en épargnant moins et en empruntant plus ils contribuent à une expansion économique forte, jugée primordiale. » LIPOVETSKY, Gilles, 2006, *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard, p. 11. Dans cette même veine, au Québec, le manifeste *Pour un Québec lucide*, de même que le rapport Godbout proposent une réforme de la fiscalité, afin d'orienter les recettes étatiques selon cette logique de financement centrée sur le consommateur. En ce sens, il y a de bonnes raisons de croire que si cette réforme avait lieu, la consommation ferait toujours davantage l'objet d'une promotion et d'une valorisation publiques.

L'individu sert le système industriel non pas en lui apportant ses économies et en lui fournissant son capital, mais en consommant ses produits. Il n'y a d'ailleurs aucune autre activité, religieuse, politique ou morale à laquelle on le prépare de manière aussi complète, aussi savante et aussi coûteuse. C'est ainsi que la production des biens s'assortit d'une action énergique et tout aussi importante pour en assurer l'écoulement. On vantera la beauté, la santé, la réussite sociale et les succès sexuels – en un mot le bonheur – que confèrera la possession ou l'usage de tel produit. Des messages de ce genre, combinés chaque jour avec les efforts analogues déployés pour prôner d'innombrables produits, deviennent un plaidoyer incessant en faveur des avantages de la consommation. Il est inévitable qu'une telle pression affecte à son tour les valeurs sociales.²⁶¹

L'expression de l'imbrication des sphères politique et économique n'apparaît certes pas étrangère au conditionnement du comportement des consommateurs, et en ce sens, les effets du développement économique sur la structure identitaire de la subjectivité individuelle doivent être considérés et mis en relation avec la généralisation du narcissisme (habituel).²⁶² En s'accordant au dessein de la croissance du capitalisme avancé et du modèle

²⁶¹ GALBRAITH, John Kenneth, 1967, *Le nouvel État industriel* (trad. de J.-L. Crémieux-Brilhac et M. Le Nan), Paris, Éditions Gallimard, p. 49. Bien que la réflexion de Galbraith s'inscrive dans un contexte d'État-providence préalable à l'émergence du modèle néolibéral, cela n'a pas, à strictement parler, une influence majeure sur la manière dont l'État intervient afin d'optimiser les bienfaits du marché et conditionner la demande. De fait, en ce qui a trait à un certain mode d'interventions au sein du marché, le néolibéralisme n'est pas si éloigné de l'horizon providentialiste ; il diffère plutôt fondamentalement quant à la logique qui le sous-tend, c'est-à-dire qu'il continue de soutenir l'individu, mais selon un principe de méritocratie, plutôt que suivant une logique de solidarité sociale et de support à l'infortune sociale : « La redéfinition néolibérale de la notion de soutien a pour effet idéologique de resituer l'individu dans la dynamique des lois du marché et de l'y soumettre, bien que ce dernier puisse être minimalement soutenu en amont. Le néolibéralisme reformule l'idéal providentialiste de la sécurité sociale dans des termes nouveaux. La responsabilité de la société consiste désormais à armer convenablement l'individu en butte à un monde compétitif et exigeant. [...] Le glissement de sens est subtil, dans le discours néolibéral, entre le droit au soutien protecteur et cet autre au soutien palliatif. L'individu continue d'être pris en charge par la société, mais il devient la cible d'une rhétorique de l'autoréalisation qui constitue dans les faits un report sur sa personne de la tâche de se protéger contre les risques sociaux. L'héritage du providentialisme n'est pas liquidé dans le discours néolibéral, il est significativement transformé. » BEAUCHEMIN, Jacques, Gilles BOURQUE et Jules DUCHASTEL, 1995, « Du providentialisme au néolibéralisme : de Marsh à Axworthy. Un nouveau discours de légitimation de la régulation sociale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 24, p. 38-39. Autrement dit, « Les valeurs qu'engendre le discours néolibéral ne s'éloignent pas tant de la discursivité de l'État-providence par leur étiquette que par la nouvelle logique d'ensemble qui les structure. [...] Le grand retournement qu'opère subrepticement le discours néolibéral consiste alors à poser la société comme simple contexte ou environnement à l'intérieur duquel l'individu, efficacement appuyé par un ensemble de mesures palliatives spécialisées, pourra mettre ses possibilités en valeur. » *Ibid.*, p. 45.

²⁶² L'idée ici n'est pas de réduire l'émergence de la personnalité narcissique au contexte économique et à sa promotion sur le plan politique, mais de mettre en lumière le fait que la quête de reconnaissance

néolibéral, l'individu se présente comme une incarnation de l'universel par l'intermédiaire de la valeur symbolique que lui confère sa participation au marché au travers de ses pratiques consuméristes. Il se donne ainsi à voir telle la manifestation de l'esprit du temps et du modèle dominant de la période historique dans laquelle il se façonne ²⁶³ : il cherche dans le statut de l'autre – objectal – une image idéalisée de lui-même : « Dans un univers où règne le narcissisme [habituel], la condition sociale devient le reflet de la condition intérieure : non seulement j'ai ce que je mérite, mais ce que je possède (en termes de biens et de considération) exprime ce que je suis. ²⁶⁴ » La quête de prestige social, laquelle a désormais pris le pas sur celle de l'honneur, se calque alors sur une hiérarchie économique qui se traduit principalement par un pouvoir d'achat. Certes, la consommation ne suffit pas à combler un bonheur privé, mais elle donne accès à un statut social, à la possibilité de se définir dans sa particularité à travers une image socialement valorisée : elle incarne la liberté d'acheter, de s'affirmer singulièrement à travers l'illusion d'une émancipation à l'égard de l'Autre :

La « civilisation » des masses a finalement donné naissance à une société dominée par les apparences : la société du spectacle. Dans sa période d'accumulation primitive, le capitalisme avait subordonné l'« être » à l'« avoir », la valeur utile de la marchandise à sa valeur d'échange. Aujourd'hui, il assujettit la possession elle-même à l'apparence,

individuelle ne peut désormais trouver sa pleine réalisation dans une reconnaissance universelle fondée que sur un statut politique. Il paraît évident que le rôle de citoyen ne peut aujourd'hui satisfaire la quête de reconnaissance qui anime la particularité individuelle : celle-ci doit nécessairement être approchée en prenant en considération les normes actuelles qui participent du déplacement d'un certain espace de reconnaissance à l'intérieur de la sphère du marché et au sein duquel les individus s'attachent à être reconnus et à s'épanouir suivant l'ordre symbolique dominant. Conséquemment, le narcissisme apparaît comme une forme d'individualisme exacerbée, en réponse notamment au capitalisme de consommation : « Peu à peu, l'esprit de consommation a réussi à s'infiltrer jusque dans le rapport à la famille et à la religion, à la politique et au syndicalisme, à la culture et au temps disponible. Toute se passe comme si, dorénavant, la consommation fonctionnait comme un empire sans temps mort dont les contours sont infinis. » LIPOVETSKY, Gilles, 2006, *op. cit.*, p. 13.

²⁶³ On assiste ainsi au renversement de la logique de l'offre et la demande en tentant de stimuler la demande du consommateur en tablant sur l'offre : « L'initiative de décider ce qui devra être produit n'appartient pas au consommateur souverain, lançant, par la voie du marché, les instructions qui soumettent en dernier ressort les mécanismes économiques à sa volonté. Elle émane plutôt de la grande organisation productrice qui tend à contrôler les marchés qu'elle est supposée servir et, à travers eux, à assujettir le consommateur aux besoins qui sont les siens. Ce faisant, elle influence profondément ses valeurs et ses croyances » GALBRAITH, John Kenneth, 1967, *op. cit.*, p. 18-19.

²⁶⁴ FOESSEL, Michael, 2008, *La privation de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil, p. 45. Je me permets d'ajouter [habituel] en fonction de la manière dont j'ai défini le narcissisme succédant à la phase primaire et que j'ai défini plus haut.

et mesure la valeur d'échange au degré de prestige – l'illusion de prospérité et de bien-être – que confère une marchandise donnée.²⁶⁵

Le sujet accède à la reconnaissance sociale qui lui assure une estime sociale sous la forme du prestige par l'intériorisation mimétique d'un idéal externe fondé sur la relation spéculaire au sein de laquelle se réfléchissent le sujet et l'ordre symbolico-économique. En instaurant une modalité de définition de soi qui se rapporte à une image, une représentation, plutôt qu'un état, un sentiment ou un besoin,²⁶⁶ la marchandise colonise l'image de soi : « On ne sait plus très bien quoi, de l'intime ou du social est pris comme modèle. Mais l'on pressent que cette confusion des genres condamne les individus à admirer les traces d'eux-mêmes et de leur valeur intime dans le monde des échanges marchands.²⁶⁷ » Dans l'acte même de se singulariser, les individus se conforment ainsi à l'économie marchande et à la logique qui la sous-tend. L'individu narcissique se présente comme un individu socialisé et adapté à la société contemporaine : un sujet qui a intériorisé le modèle idéal (néolibéral), lequel assure la survie, de même que l'expansion, de la société capitaliste et dont l'État est aujourd'hui indissociable. Suivant cet éclairage, une des fonctions politiques à laquelle le citoyen est destiné est celle de consommer et d'incarner l'universel par l'intermédiaire de ses pratiques consuméristes qui définissent sa particularité, assurent l'idéal politique de croissance économique et participent au financement de la structure étatique. Le paradoxe de se conformer à la quête de différence par l'intermédiaire de la consommation comme moyen d'accès à la reconnaissance sociale prend dès lors tout son sens dans la dialectique du rapport narcissique où la présence à soi apparaît comme un effet : le reflet d'une image dont Narcisse ne reconnaît pas l'origine : il ne distingue pas le soi de l'autre, la particularité de l'universalité. Autrement dit, le sujet reconnaît une identité qui se distingue de la masse dans l'idéal fantasmatique d'une supériorité, alors que son identité n'est en fait qu'un effet – performatif – de style, une copie sans original par laquelle opère la reproduction des normes, celles du temps présent véhiculées par le pouvoir – entre autres économique, dont une des manifestations réside dans la forme sociale (consumériste)

²⁶⁵ LASCH, Christopher, 2006, *op. cit.*, p. 108.

²⁶⁶ Évidemment, si la consommation tient un rôle principalement symbolique, l'usage de biens peut servir à combler un besoin. D'ailleurs la marchandisation des besoins existe et elle traduit une nouvelle forme de dépendance à l'égard du marché. Je fais toutefois référence ici au besoin au sens fondamental du terme, renvoyant à une nécessité naturelle plutôt qu'une nécessité socialement construite.

²⁶⁷ FOESSEL, Michael, 2008, *op. cit.*, p. 44.

qu'est la mode et par laquelle les individus construisent, suivant une imitation créative, leur style personnel au sein de l'espace marchand.²⁶⁸ Dans ce contexte, la demande de reconnaissance sociale se traduit par une demande au sein du marché : elle se joue au sein d'un commerce d'offres et de demandes. L'efficiencia symbolique du marché se fonde ainsi à l'intérieur de la structure spéculaire dont l'autorité du discours est à peine questionnée, puisqu'elle constitue une instance à partir de laquelle le sujet articule son intelligibilité :

La publicité de marché, comme les propagandes classiques, constitue de nos jours un discours de ritualisation du Tiers et, à ce titre, se trouve investie du pouvoir de manier l'efficiencia symbolique sur le mode le plus radical : elle s'empare de la structure spéculaire de la représentation pour le sujet. Et n'oublions jamais ceci : c'est par le mécanisme de l'identification aux figures de l'Autre absolu que se joue, à l'échelle sociale, le principe de Raison.²⁶⁹

Dès lors, il est aujourd'hui à peine excessif de soutenir que « la particularité du moi est un produit breveté déterminé par la société, et que l'on fait passer pour naturel²⁷⁰ ». L'allégeance des individus aux lois du marché manifeste clairement comment le sujet est à l'image du monde dans lequel il vit, de sorte que le narcissisme (habituel) apparaît comme une réponse adaptée, une modalité de préservation du moi, au sein du système reproductif de la société marchande

²⁶⁸ Dans le même ordre d'idées que lorsque j'ai souligné le rôle de la contre-culture comme moteur du marché et du conformisme de la différence, Simmel avait bien identifié le rôle fondamental qu'occupe la mode comme forme sociale par laquelle le sujet s'intègre en imitant tout en se distinguant : « La mode [...] offre justement cette combinaison de la manière la plus heureuse : d'un côté un domaine d'imitation générale, où l'individu baigne dans les plus larges courants de la société, se décharge de la responsabilité de son goût et de son action – de l'autre, une distinction, une accentuation, une ornementation individuelle de la personnalité. » SIMMEL, Georg, 1988 (1921), *op. cit.*, p. 109. Selon l'auteur, l'imitation est clairement un vecteur de socialisation, puisqu'elle induit de nouvelles dispositions chez l'individu et trouve son expression même dans le principe d'identité. Ainsi, l'imitation comme mode d'intégration au sein d'un groupe produit des liens d'ingérence et de dépendance réciproques qui mettent chacun en relation avec chacun et qui participent du développement des identités à l'image d'un tout. Autrement dit, l'imitation répond à un besoin fondamental propre à tout un chacun, soit celui de « fonder sa singularité dans la généralité ». En ce sens, Simmel conçoit l'imitation comme une tendance psychologique qui sert d'appui social, en raison du fait qu'elle permet à l'individu de se soustraire à la pression continue de l'existence : « l'imitation délivre donc l'individu des affres du choix, le signale comme la créature d'un groupe, comme le réceptacle des contenus sociaux. » *Ibid.*, p. 91. (Je souligne)

²⁶⁹ LEGENDRE, Pierre, 1994, *Dieu au miroir*, Paris, Fayard, p. 209. Certes, la Raison n'est pas réductible à la « raison économique », mais elle l'inclut assurément.

²⁷⁰ HORKHEIMER, Marx, et Theodor W. ADORNO, 1974, *La dialectique de la raison*, Paris, Editions Gallimard, p. 163

de masse. En d'autres termes, le narcissisme (habituel) se présente comme l'intériorisation mimétique du monde extérieur idéalisé (présent dans la société civile et soutenue par la sphère politique) dans les replis de la construction identitaire et de sa logique spéculaire. La performativité de l'identité (narcissique) se rapproche ainsi de la performance d'un produit sur le marché, en ce sens qu'elle se mesure à l'intérêt qu'autrui lui porte et à la manière dont elle se distingue sur les rayons de ses semblables – de la masse.

Afin de rendre manifeste la fusion entre le sujet et son image ainsi que la signification de cette dernière dans la formation de soi, de même que dans l'éthique « incarnée », voire « incorporée », je propose maintenant de faire un retour sur l'aliénation constitutive du sujet pour être en mesure d'intégrer une conception de l'identité – narcissique – en termes de relation mimétique, et de montrer sous un nouvel angle comment l'exercice renouvelé de la reconnaissance (mutuelle) est le moteur du processus constant de transformation individuelle et sociale. Ainsi, dans ce qui suit, je mettrai en relation la *Bindung* (le lien), la *Bildung* (la formation de soi) et la *Bild* (l'image), en montrant comment l'articulation de ces trois concepts participe de la construction de l'identité subjective individuelle et ce, dans l'intention d'éclairer comment la mimésis est attachée à un lien identificatoire, et en outre comment le symbolique structure des possibilités d'écart, par lesquelles la « différence » est instaurée au sein du « même ». Autrement dit, je m'appliquerai à révéler comment l'appropriation de modèles, à la jonction du psychisme et de l'incorporation pratique, agit sur l'expression de l'image de soi en dévoilant une part intime du sujet, laquelle s'est édifiée par l'introjection de figures identificatoires. C'est à l'aune de ces considérations qu'il sera possible de voir de quelle manière le désir inconscient freudien, qui se sublime dans un rapport d'identification, et le désir de reconnaissance hégélien, comme phase de développement de la conscience de soi, peuvent être mis en relation.

3.2 Narcissisme et construction identitaire

Dans ce qui précède, il a d'ores et déjà été possible d'envisager comment le moment psychique et ontologique de l'évolution humaine, qui rend compte de l'opération par laquelle le sujet se constitue dans une identification à son semblable, se situe dans un narcissisme (primaire) et

trouve sa progression dans la constitution d'un idéal du moi en tant que narcissisme (habituel) corrélatif de la réflexion de l'universel dans la particularité. En ce sens, il est apparu que le moi acquiert sa cohérence dans l'image que le miroir de l'Autre lui renvoie, et c'est sous cet angle que l'identification a montré qu'elle sous-tend le narcissisme comme forme d'auto-appréciation. Ainsi, la forme que prend le lien entre l'idéal du moi et la construction identitaire a été révélée, mais sans toutefois que soient interrogées les racines profondes de la mise en œuvre de ce rapport spéculaire. Afin d'approfondir l'analyse amorcée et en prenant appui sur la prémisse suivante, avancée par Pierre Legendre, à savoir que : « Toute relation socialisée avec l'autre porte la frappe narcissique, plus exactement la frappe de la relation du sujet à *l'autre de son image* ²⁷¹ », il convient maintenant de questionner le procès symbolique du lien structural où prend place le miroir et au moyen duquel émerge un rapport d'identification. Car de fait, il appert que le rapport spéculaire peut difficilement être abordé sans considérer le mécanisme du lien identificatoire qui le sous-tend et qui repose sur une représentation – de l'autre intrinsèque à la construction d'une image du moi. Suivant cet examen, je tenterai de mieux circonscrire comment le concept d'identification, largement utilisé en psychanalyse, permet d'approfondir les mécanismes profonds de l'imitation et ce, tout en m'attachant à mieux saisir les conditions de façonnement de ce qui est érigé en modèle, de même que les rouages de sa réception.²⁷²

L'identification en psychanalyse est le terme employé pour « désigner le processus central par lequel le sujet se constitue et se transforme en assimilant ou en s'appropriant, en des moments clés de son évolution, des aspects, attributs ou traits des êtres humains qui l'entourent.²⁷³ » Il s'agit en outre du désir « d'être comme » et de « faire comme » qui mène à la fameuse formulation lacanienne puisée chez Rimbaud : « Je est un autre ». La nature relationnelle de la

²⁷¹ LEGENDRE, Pierre, 1994, *op. cit.*, p. 61.

²⁷² Un des problèmes qui se pose lorsqu'il est question d'interpréter le rôle de l'identification dans le rapport spéculaire et la reproduction du modèle réside dans le fait que « [...] Freud ne fait pas la différence entre l'identification conduisant au développement du moi (et du « soi »), et les identifications contribuant à la formation du surmoi. » SANDLER, Joseph (éd.), 1991, « Introduction », dans *Projection, identification, identification projective*, Paris, PUF, p. 22. J'aborderai pour ma part l'identification qui mène à la formation de l'idéal du moi en faisant abstraction de la divergence que celle-ci peut potentiellement entretenir avec le développement du moi.

²⁷³ ROUDINESCO, Elisabeth et Michel PLON, 2006, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, p. 495.

construction identitaire paraît, suivant cette perspective, incontestable, en raison du fait qu'elle rend compte de la configuration réflexive de l'identité subjective, c'est-à-dire du parcours spéculaire par lequel l'individu accède à son image et se forme depuis l'autre en tant que semblable : « Pour nous, qui pensons le rapport de représentation dans la scène de Narcisse, il devient apparent que la connaissance du *Je* par le *Je* est à la base de la connaissance, [...] le *Je* comme point d'origine de sa propre présence au monde ne se découvre qu'à travers cet objet autre, son image. En termes strictes, empruntés à la tradition hégélienne : *la source, l'origine ici résulte*.²⁷⁴ » Pour le dire succinctement, l'identité ne se présente pas comme un état, mais plutôt comme un procès au sein duquel s'intériorise une image réfléchie au moyen de laquelle le sujet individuel se constitue dans une relation dialectique qui le situe toujours en rapport à l'altérité. Lorsque le moi se prend pour un autre dans la relation spéculaire, il se (re)présente lui-même et il en résulte que l'autre établit un rapport de moi à moi.²⁷⁵ En se réglant sur un modèle identificatoire, l'imitation à l'œuvre dans la représentation de soi met en lumière l'indistinction entre le moi et le social et montre comment tout sujet est toujours lié aux autres sujets. Ce rapprochement éclaire le fait qu'il y a toujours nécessité d'une construction de correspondances entre soi et l'environnement social, car si l'image intériorisée constitue le support de l'identification, elle est également générée par l'identification.²⁷⁶

L'origine de ce qui se donne comme image au sujet, soit ce qui génère l'effet de représentation dans le miroir, est conséquemment à chercher dans le lien de signification, dans le rapport à l'autre et à l'Autre comme univers de sens dans lequel l'ordre symbolique prend corps. Ainsi, si le monde n'est pas réductible à un miroir des interprétations subjectives, il est néanmoins constitué significativement, de sorte qu'il s'institue et a prise symboliquement sur le sujet ; il est le support à partir duquel le sujet « comprend » et capte son reflet qu'il interprète comme image originale – fondatrice. Il s'ensuit qu'un système d'interprétation est toujours sous-jacent au commerce des identifications :

²⁷⁴ LEGENDRE, Pierre, 1994, *op.cit.*, p. 51.

²⁷⁵ Je reprends ici en mes mots la thèse de Borch-Jacobsen. BORCH-JACOBSEN, Mikkel, 1982, *op. cit.*, p. 17.

²⁷⁶ À ce sujet, Freud précise que l'identification est le moyen par lequel les individus ont accès à une compréhension, voire une sollicitude mutuelle : « Partant de l'identification, une voie mène, par l'imitation, à l'empathie, c'est-à-dire à la compréhension du mécanisme qui nous rend possible toute prise de position à l'égard d'une autre vie d'âme. » FREUD, Sigmund, 2010 (1921), *op. cit.*, p. 48.

L'élaboration de la culture, qui institue les images, a pour point de mire d'instituer *l'individu comme espèce*, au sens où l'individu singulier, entrant dans la relation d'identité avec soi, n'entre pas dans un rapport physique adaptatif de type animalier, mais dans la relation symbolique propre à l'animal parlant. Le thème célèbre de l'homme microcosme ne fait que traduire la structure en une mise de sens : en se reconnaissant dans l'autre de soi, l'homme rencontre l'homme, l'humanité en lui ; l'homme est *identifié* à l'humanité, et l'humanité au monde, à l'univers de l'altérité ; l'individu singulier *est* l'humanité, il *est* le monde.²⁷⁷

L'éclairage narcissique se situe conséquemment dans les effets de représentation au sein de la constitution de l'identité profonde du sujet et dans la reproduction du système normatif par voie d'intériorisation – réflexion – individuelle et collective. En d'autres termes, l'image spéculaire est tautologique, puisqu'elle expose un soi à l'image du monde : elle institue (et réitère) la représentation au moyen d'une reproduction interprétative. Elle articule le sens du sujet en fondant l'autorité significative des structures de pouvoir par lesquelles le sujet rend intelligible son moi et le monde dans lequel il se modèle. Le rapport spéculaire est en ce sens le discours que le sujet entretient à l'égard de lui-même et par lequel s'opère une transformation intérieure, soit une métamorphose ontologique significative. Pour le dire à nouveau avec Legendre :

... l'image étant représentation de la cause de soi pour l'homme, de par le montage culturel de la spécularité comme elle l'est au niveau purement subjectif, toute narration mythologique relative au point de l'origine a pour centre de gravitation la symbolisation de l'image narcissique, c'est-à-dire l'enjeu de reconnaissance de l'autre de soi et de l'autre comme soi, en un mot *l'accès à la question de l'altérité*.²⁷⁸

²⁷⁷ LEGENDRE, Pierre, 1994, *op. cit.*, p. 187.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 165. Si je partage l'analyse de Legendre sur le rôle du narcissisme dans la problématique spéculaire, je n'identifie toutefois pas la source du narcissisme au sein de la même origine que l'auteur. De fait, Legendre localise le narcissisme dans le rôle du fantasme œdipien et de sa mythologie, comme instance de représentation. Il identifie en fait l'origine spéculaire du monde dans une interprétation anthropologique du complexe d'Œdipe comme fondement originaire. Freud a en effet établi un lien entre le narcissisme et le complexe d'Œdipe dans sa configuration du Surmoi. Cependant, je m'appuie, pour ma part, sur le concept freudien d'idéal du moi qui a précédé celui du Surmoi et à partir duquel une première conceptualisation du narcissisme a été proposée indépendamment du complexe d'Œdipe et qui fait simplement état du désir de toute-puissance de sujet : « À la différence de l'idéal du moi qui tend à restaurer la toute-puissance narcissique et la fusion primaire, le surmoi qui résulte de l'angoisse de castration corrélative au complexe d'Œdipe, tend à promouvoir la réalité en détruisant l'illusion d'un retour à la toute-puissance primitive. » DESSUANT, Pierre, 1983, *Le narcissisme*, Paris, PUF, p. 105. Suivant cette perspective, j'ai certaines réserves à l'égard d'une conception qui situe le fondement de

À l'instar du sujet, la société a aussi pour substance le reflet d'elle-même. Elle se fonde dans le discours qu'elle entretient à son propre égard et qui justifie sa mise en forme à travers différentes instances sociales. Dans la suite de ce qui a été avancé plus haut, la consommation, comme mode de relation aux institutions et au politique, révèle clairement comment est construit un ordre symbolique qui fonde son autorité (son pouvoir) dans la signification sociale même qu'il crée et véhicule à travers le principe de croissance économique et de « progrès ». La consommation agit ainsi à la fois comme origine et comme destination d'un type de discours que la société capitaliste entretient à l'égard d'elle-même ; elle est l'agir performatif d'un mythe par lequel autant la société que les individus se comprennent et se saisissent. Pour reprendre les mots de Jean Baudrillard :

La société de consommation est un mythe. C'est-à-dire que c'est une *parole de la société contemporaine sur elle-même*, c'est la façon dont la société se parle. Et en quelque sorte la seule réalité objective de la consommation, c'est *l'idée* de la consommation, c'est cette configuration réflexive et discursive, indéfiniment reprise par le discours quotidien et le discours intellectuel, et qui a pris force de *sens commun*. Notre société se pense et se parle comme société de consommation. Au moins autant qu'elle consomme, elle se consomme en tant que société de consommation, en idée.²⁷⁹

La consommation montre effectivement à une échelle collective comment la société construit le discours de l'image que les individus s'adonnent à reproduire en mettant de l'avant le pouvoir d'expression que confèrent entre autres les pratiques consuméristes. L'idéal du moi en tant qu'identification aux idéaux de la culture (de masse) constitue ainsi non seulement un mécanisme fondamental dans l'élaboration de l'image narcissique, mais agit également comme discours « fondateur » de l'individualité contemporaine. Et le paradoxe qui anime actuellement la façon dont la société se narre favorise le projet narcissique qui réside dans la nécessité de nier la dépendance à l'altérité, aux mythes qui fondent l'origine de la subjectivité individuelle. L'accent mis sur l'auto-suffisance individuelle est en effet instigateur de nouveaux miroirs qui nourrissent le fantasme narcissique de toute-puissance et qui font la promotion de la liberté comme autonomie à l'égard de tout lien, alors qu'en réalité l'ordre symbolique dominant, par

tout le discours de la culture dans la représentation de l'interdit. Et ce, bien que je ne nie absolument pas que le mythe ait une fonction structurante nécessaire à la construction de l'homme.

²⁷⁹ BAUDRILLARD, Jean, 1970, *op. cit.*, p. 311-312.

le biais notamment de la valorisation des pratiques consuméristes par les canaux publicitaires et le système économico-politique, vise à rendre l'individu toujours plus assujéti à la consommation comme discours et comme pratique institués. En ce sens, l'idée que se différencier est un moyen d'accéder à l'indépendance constitue un mythe depuis lequel le sujet capte son image ; il s'agit d'un idéal individuel construit socialement auquel le sujet cherche à se rendre conforme. Suivant cette perspective, la formation de soi se présente comme une éducation de soi-même, mais avant tout comme un modelage faisant écho aux différentes déclinaisons de la culture – dominante – à travers l'idéologie de la croissance économique et de l'égalité de tous devant l'accès à la *réussite matérielle* porteuse de prestige symbolique : la consommation, comme mythe, met en évidence l'impossibilité de séparer le développement personnel – idéalisé – du développement social érigé en autorité²⁸⁰

Chaque individu est une partie constitutive de nombreuses masses, lié de nombreux côtés par identification, et il a édifié son idéal du moi selon les modèles les plus divers. Chaque individu a ainsi part à de nombreuses âmes de masse, celle de sa race, de la classe, de la communauté de croyance, de l'appartenance à un État, etc., et peut en plus de cela s'élever jusqu'à une parcelle d'autonomie et d'originalité.²⁸¹

Si la transformation des idéaux culturels et sociétaux a pour effet de continuellement remodeler l'auto-organisation de l'idéal du moi, la reconnaissance de la supériorité des modèles paraît en revanche une constante essentielle à leur reproduction. Évidemment, certains soi sont plus stables que d'autres et l'épreuve de la réalité ne les ébranle (influence) pas de la même manière. Mais nonobstant les variantes de personnalité, l'admiration, qui implique une forme d'idéalisation, se présente comme un des affects sur lequel la soumission (volontaire) à

²⁸⁰ Bien que j'aie déjà fait usage de la notion de *Bildung* en termes de façonnement de soi, je précise qu'elle signifie d'abord « éducation de soi-même ». La formation de soi fait ainsi référence au fait de se cultiver et d'être cultivé. Toutefois, il est rarement spécifié lors de l'emploi du concept que celui-ci implique et ce, tel que le souligne à juste titre Lacoue-Labarthe, une mise en forme qui « conforme la chose à une vue déterminante [de sorte que] la « formation » (*Bildung*) est à la fois impression (d'un caractère) et guidage reçu d'un modèle. » LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, 1975, « Typographie », in *Mimesis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, p. 203. La formation doit alors être pensée dans son rapport à l'imitation, c'est-à-dire suivant l'idée d'un façonnement de soi à l'image d'un modèle. L'imitation est essentiellement une mise en forme (*Bildung*), c'est-à-dire qu'elle reprend le modèle, la chose imitée selon de nouvelles déterminités. La plasticité de la forme fait de cette chose un être-là objectif par lequel la conscience se saisit et se définit sur le plan identitaire.

²⁸¹ FREUD, Sigmund, 2010 (1921), *op. cit.*, p. 67-68.

l'autorité prend appui. La psychologie des foules a d'ailleurs bien mis en lumière le rôle que joue le meneur (charismatique) dans l'adhésion à une idéologie et comment ce dernier est mis à la place de la figure idéale du moi. Forcément, l'individu en foule diffère de l'individu isolé, mais la façon dont l'hétérogène se noie dans l'homogène dans un contexte de masse illustre néanmoins la propension individuelle à se soumettre à autrui et à en refléter les actions, sous l'effet de l'admiration du prestige de l'autre. À ce sujet, Freud a décrit le désir de subordination du sujet dans un contexte de masse dans les termes – quelque peu excessifs – suivants : « Ce qu'elle [la masse] réclame de ses héros, c'est de la force et même l'exercice de la violence. Elle veut être dominée et opprimée, et craindre son maître.²⁸² » Nonobstant cette lecture radicale du phénomène, il appert que l'interprétation d'une action ou d'un état, préalable à sa reproduction, est toujours teintée par le système de valeurs et de normes qui confèrent une position sociale supérieure – idéalisée – à l'autre, de sorte que l'imitation n'est jamais éthiquement neutre; elle relève de processus d'intériorisation, d'identification, d'incorporation qui ne peuvent être pensés indépendamment de la signification prestigieuse, voire supérieure, que détient la source d'influence, laquelle est modelée en fonction des structures de pouvoir à l'intérieur desquels le lien social se noue et se structure symboliquement. Et plus le nombre d'adhérents à ce qui est érigé en idéal est important, plus la force de suggestion et d'influence que détient l'autorité incarnée dans une figure idéalisée s'impose à l'individu, de manière à ce que ce dernier perde son sens critique et ne considère pas d'autres options que la reproduction des modes d'être et de faire suggérés par le modèle : en fait, la suggestion acquiert principalement son autorité de par le phénomène de répétition²⁸³ : « Le prestige est une sorte de domination qu'exerce sur nous un individu, une œuvre ou une idée. Elle paralyse toute notre capacité de critique et nous remplit d'étonnement et de respect.²⁸⁴ » Par ailleurs, la nature plastique de ce qui est reconnu comme supérieur met clairement en lumière l'aspect culturel des formes que prend l'autorité, c'est-à-dire le fait que ce sont les normes (socio-historiquement façonnées) qui prescrivent ce qui doit être perçu comme prestigieux.²⁸⁵ Le rapport de soumission se fonde en effet sur

²⁸² *Ibid.*, p. 16.

²⁸³ Le phénomène de répétition qui fonde le pouvoir des normes est ici du même ordre que ce que Butler qualifie d'agir performatif et dont j'ai traité au chapitre précédent.

²⁸⁴ FREUD, Sigmund, 2010 (1921), *op. cit.*, p. 19.

²⁸⁵ Tel que le souligne Ricoeur en prenant appui sur Gadamer, la reconnaissance de la supériorité agit comme tremplin à l'obéissance et il résulte de celle-ci le conformisme social : « Un aspect de l'autorité, plus aisément compatible avec l'horizontalité du vivre-ensemble, se détache clairement du pouvoir de

l'identification à un modèle, reconnu comme supérieur, et par le biais duquel le sentiment de prestige social peut être acquis selon l'impression de faire coïncider le moi avec ce qui est idéalisé, à savoir que ce qui socialement valorisé. La soumission de l'individu se présente alors comme l'expression de son admiration pour ce qu'il a intériorisé comme idéal, c'est-à-dire l'objet de son aspiration généralement valorisé par l'esprit du temps. Sous l'emprise d'une quête de reconnaissance et de prestige, le sujet s'engage alors dans une obéissance aveugle à une autorité, laquelle se trouve renforcée dans un contexte de masse : « On sera de nouveau forcé de dire que c'est l'influence suggestive de la masse qui nous oblige à obéir à cette tendance à l'imitation et qui induit en nous l'affect.²⁸⁶ »

La psychologie des foules a mis l'accent sur l'étude de la force persuasive et les traits « charismatiques » du meneur suivant sa capacité à orienter l'action des masses. Or si l'étude de cette figure peut être révélatrice, il faut également souligner le fait que le meneur n'est pas par défaut incarné dans une figure humaine et qu'il peut tout aussi bien prendre la forme d'une idée, d'une institution, d'une instance médiatique, d'un mythe auxquels les individus s'identifient et se soumettent. L'influence d'une autorité sur la masse peut effectivement emprunter divers canaux et agir de façon moins perceptible, mais tout aussi efficace. D'ailleurs, dans un contexte où ce qui constitue l'unité de la masse contemporaine se pose aujourd'hui davantage, tel que Tarde l'avait souligné, en termes d'interactions psychiques plutôt que selon des rapports d'interaction physiques, ce sont les relations psychiques plutôt que les relations spatiales des individus qui forment l'essentiel du contenu du concept de masse. Il en résulte qu'à l'heure de la communication de masse et de la cybernétique, les techniques d'influence et de manipulation des esprits se sont diversifiées, de sorte que la présence du meneur n'est plus indispensable à la cohésion de la masse et à son adhésion à une forme d'autorité – symbolique. D'autre part, la dispersion spatiale de la masse, de même que son caractère intangible, font en

commander appelant obéissance ; on peut l'appeler, avec Gadamer, dans une page remarquable de *Vérité et Méthode*, « reconnaissance de la supériorité. » RICOEUR, Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, p. 329. Les fameuses expériences de Stanley Milgram ont d'ailleurs corroboré le fait que la soumission des individus repose sur leur reconnaissance d'une hiérarchie sociale à l'intérieur de laquelle ils occupent une position de subordonnés face à une autorité respectée. Autrement dit, la « soumission à l'autorité » est corrélative de la reconnaissance d'une forme de supériorité. MILGRAM, Stanley, 1974, *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy.

²⁸⁶ FREUD, Sigmund, 2010 (1921), *op. cit.*, p. 27.

sorte que celle-ci se conçoit désormais plutôt en termes de public, puisque ce concept permet de rendre compte d'une cohésion mentale, d'influences réciproques, fondées sur une forme d'interaction communicationnelle. La suggestion se trouve alors véhiculée par des canaux communicationnels qui ont pour effet de créer l'opinion publique et d'utiliser celle-ci pour créer une cohésion, un conformisme social, sous la forme d'un lectorat, d'un auditoire, de téléspectateurs, etc. : « L'opinion, dirons-nous, est un groupe momentané et plus ou moins logique de jugements qui, répondant à des problèmes actuellement posés, se trouvent reproduits en nombreux exemplaires dans des personnes du même pays, du même temps, de la même société.²⁸⁷ » Ainsi, qu'il soit question de masse ou de public, il s'en suit que des liens d'ingérence et de dépendances réciproques mettent chacun en relation avec chacun et participent du développement des identités à l'image d'un tout. Les masses, les foules, le public, de même que les individus pris isolément s'identifient à ce qu'ils reconnaissent comme supérieur, c'est-à-dire à un autrui érigé en modèle, ou encore à une instance à laquelle ils accordent une autorité et qui leur permet de soutenir leur idéal du moi, de même qu'une illusion de toute-puissance, laquelle se trouve particulièrement valorisée dans la société contemporaine. Il s'agit en fait de l'adhésion des membres à un idéal édifié par la croyance qui s'institue comme « colle » du social. Tel que le souligne Tarde : « ... quelle que soit la nature des groupes entre lesquels se fractionne une société, qu'ils aient un caractère religieux, économique, national même, le public est en quelque sorte leur état final et, pour ainsi dire, leur dénomination commune ; c'est à ce groupe tout psychologique d'états d'esprit en voie de perpétuelle mutation que tout se ramène.²⁸⁸ »

Dès lors que l'identification s'effectue en rapport à un autre individu, à un groupe, à une idéologie, à une institution ou encore à une « majorité silencieuse », le ressort de celle-ci demeure le même, soit la possibilité pour le sujet de se réfléchir chez l'être-autre, afin d'accéder à une reconnaissance sociale qui agit comme véhicule des idéaux portés par l'ordre symbolique. Car de fait, la configuration réflexive de l'identité subjective suppose la reconnaissance de son semblable en soi comme mode d'accès à une estime sociale et met ainsi

²⁸⁷ TARDE, Gabriel, 1910, *L'opinion et la foule*, Paris, Alcan, p. 68.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 28.

en lumière une réceptivité à des expériences de fusion avec autrui qui soit profondément ancrée dans la subjectivité individuelle.

Mais si l'interaction communicationnelle et la constitution intersubjective du sujet impliquées dans le procès identitaire prennent généralement appui sur un rapport à un autre réel, elles peuvent également se fonder sur un autre fictif. À titre d'exemple, la figure du héros, telle qu'elle est couramment représentée dans la littérature, au théâtre, ainsi qu'au cinéma, constitue une altérité à laquelle le sujet peut s'identifier et qui participe du façonnement de l'idéal du moi, de sorte que la fiction ne se présente pas uniquement comme le reflet d'une société, mais aussi comme un facteur de production de celle-ci, de même que des individus qui la composent. Effectivement, les personnages fictifs détiennent potentiellement le pouvoir d'incarner une autorité symbolique et d'agir comme figure d'influence en fonction du contexte socio-culturel, de « l'horizon d'attente », à l'intérieur duquel ils sont perçus et selon la prédisposition individuelle de ceux qui en assurent la réception. Ce besoin d'identification (projection de soi sur des personnages fictifs, souvent perçus comme réels) répond à un besoin fondamental de reconnaissance de soi dans les formes culturelles, médiatiques et esthétiques chez le public.

À ce sujet, Hans Robert Jauss a illustré avec justesse comment le phénomène d'identification se manifeste à travers la réception d'œuvres littéraires, de façon à transmettre des normes d'action et à servir virtuellement certains besoins narcissiques du moi en agissant comme invitation à suivre l'exemple édifiant par l'intermédiaire d'un rapport esthétique : « Certes, l'identification n'est pas par nature un phénomène esthétique. Mais des modèles héroïques, religieux ou éthiques peuvent beaucoup gagner en puissance suggestive si l'identification s'opère à travers l'attitude esthétique.²⁸⁹ » Suivant cette perspective, Jauss met de l'avant une typologie des modèles d'identification et d'activités communicationnelles esthétiques, que je ne décrirai pas ici de manière exhaustive, sinon pour mentionner un des modèles qu'il intègre à sa proposition et qu'il identifie comme une référence à l'origine de l'intégration des normes : « On peut prendre le “ héros ” comme base d'une typologie des modèles d'identification esthétique porteuse d'activité communicationnelle et intégrer ceux-ci en un système qui

²⁸⁹ JAUSS, Hans Robert, 1978, *Pour une esthétique de la réception*, (trad. de C. Maillard), Paris, Gallimard, p. 162-163.

recouvre le champ de l'expérience esthétique entre les deux pôles de la participation culturelle et de la réflexion esthétique.²⁹⁰ » Ainsi, Jauss associe le modèle du héros avec ce qu'il qualifie d'identification admirative, soit un type d'identification qui rend compte du rapport que le sujet entretient à l'égard de ce qu'il conçoit comme meilleur que lui et par lequel advient une distance, de manière à conférer une autorité au modèle. Toutefois, selon Jauss, ce rapport identificatoire renvoie désormais davantage à une dimension de familiarité, puisque l'identification admirative avec le héros parfait, c'est-à-dire avec le modèle exemplaire qui doit être suivi, s'est transformée ces dernières années pour laisser place à une nouvelle norme du héros imparfait, plus familier, « de la même espèce ». Ce dernier oriente la conduite du spectateur par le jeu de la sympathie en abolissant la distance et en proposant une identification morale par laquelle s'effectue la reconnaissance d'un comportement adéquat à reproduire par des voies imitatives.²⁹¹ Ce modèle du héros imparfait est néanmoins porteur de prestige, mais cette qualité paraît accessible au lecteur, en raison du sentiment de familiarité qu'il véhicule. En somme, le dialogue entre l'œuvre et le public, lequel procède entre autres par le biais d'une identification, met en évidence la fonction sociale de la littérature, de même que sa capacité à agir sur le comportement social. Cette interprétation de la réception d'une œuvre montre bien comment la fiction peut servir de support de représentation à l'idée même de norme et conséquemment influencer les manières « d'être » et de « faire » à travers un rapport d'identification qui donne lieu à *des effets de suggestion mimétiques*. Enfin, je ne développe pas davantage ici sur la contribution de Jauss, car l'intention était simplement d'illustrer comment un mode d'identification, prenant appui sur un rapport « fictif », agit selon une modalité analogue à une identification engagée dans un rapport à un autre « réel », puisque ce qui importe avant tout ce sont les qualités dont est porteur le modèle, en particulier l'autorité et le prestige. Je reviendrai sur la contribution de Jauss au prochain chapitre, afin de souligner la fonction de l'expérience esthétique, suivant sa capacité à satisfaire le besoin humain de se sentir « auprès-de-soi-chez-l'être-autre ». Mais préalablement, il convient d'examiner davantage la manière dont l'identification intervient dans la reproduction de l'autre à travers un type identificatoire particulier.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 164-165.

²⁹¹ *Ibidem*.

3.3 Identification et imitation régressive

La dernière forme d'identification sur laquelle j'aimerais maintenant m'attarder, afin d'éclairer le rôle de la domination dans le processus d'identification et dans la reproduction de la structure normative, réside dans ce que la psychanalyse a répertorié sous la terminologie de l'identification à l'agresseur. Cette forme d'identification, d'abord conceptualisée par Anna Freud et Sandor Ferenczi, définit un rapport à autrui qui implique une identification comme mécanisme de défense et dont la fonction est de préserver la cohérence du moi au moyen de l'adaptation du moi à la réalité.²⁹² Dans ce qui suit, je souhaite montrer comment cette modalité de relation à l'autre, plus fréquente qu'elle ne se dévoile à première vue, mène à une imitation régressive, laquelle demande à être déchiffrée, puisqu'elle se donne à voir dans les replis d'une identification et d'un agir mimétique qui prend la forme d'un simple conformisme adaptatif.

L'identification à l'agresseur se présente en fait comme une « solution » afin de diminuer la tension interne suscitée par le déplaisir d'une contradiction qui ne peut être dépassée, c'est-à-dire quand un autre en position d'autorité entre en conflit avec la structuration du monde interne et constitue, en ce sens, une menace pour ce dernier. Dans ce type de rapport, l'idéalisation se présente comme un mode de défense face à l'objet « malveillant », afin de maintenir un état intérieur agréable et d'éviter un clivage du moi. Ce rapport conflictuel, auquel la psyché répond par une adhésion identificatoire à l'autre, implique d'abord la reconnaissance d'un certain degré de différenciation entre les représentations du soi et les représentations de l'altérité, et se rapproche ainsi, dans un mouvement inversé, du mécanisme de projection comme mode de défense.²⁹³ Plutôt que de rejeter l'autre (agresseur) et de le tenir à distance du moi, le sujet tente « d'engloutir », au moyen d'une introjection, l'autre dans une représentation interne qui ne soit pas conflictuelle et ce, dans l'intention de préserver la supériorité et le pouvoir que le sujet confère à cette altérité incarnant une figure d'autorité. Ce type d'identification, dont le procès résulte en une imitation régressive, c'est-à-dire une reproduction de certains traits ou

²⁹² FREUD, Anna, 1964, *Le moi et les mécanismes de défense* (trad. de A. Berman), Paris, PUF ; FERENCZI, Sandor, 1990 (1968), *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Payot.

²⁹³ Je définis ici la projection selon les termes de Sandler : « La projection consiste en une attribution de parties de la représentation de soi à une représentation d'objet [...] [elle] est une défense qui concerne avant tout les relations d'objets. » SANDLER, Joseph (éd.), 1991, *op. cit.*, p. 50 et 54.

comportements de l'autre-agresseur, nécessite que le sujet accorde une autorité – une position de pouvoir – à cet autre, sans quoi ce dernier serait simplement rejeté par le sujet plutôt qu'intériorisé. Il s'en suit que l'autre en position de pouvoir, qui était *a priori* perçu comme objet « agresseur » distinct du moi, se trouve intériorisé et assimilé par le sujet, de manière à perdre son statut d'objet indépendant et faire l'objet d'une intégration au sein de l'idéal du moi. Autrement dit, afin de se trouver « auprès-de-soi-chez-l'être-autre », c'est-à-dire d'établir un rapport de specularité nécessaire à la construction – préservation – identitaire, l'imitation du comportement de l'objet – agresseur – agit comme modalité régressive dont la finalité réside dans le devenir-autre au moyen duquel le sujet évite le déplaisir d'un conflit intrapsychique suscité par une position de résistance.²⁹⁴ L'imitation agit alors comme moyen favorisant un développement adaptatif par l'intermédiaire d'une valorisation (voire une idéalisation) réactionnelle qui engage la participation de la « victime » dans la relation de domination et qui favorise le maintien de sa position de subordonnée. Cette position de dominée, de même que la reproduction de certains traits – comportements – de l'agresseur, deviennent en fait les conditions d'intelligibilité par lesquelles la victime se saisit en tant qu'individu et par lesquelles elle tente de « préserver » un rapport à soi « positif ». Tel que le souligne la psychanalyste Jessica Benjamin : « Commençant par la rupture de tension entre Soi et l'autre, la domination se poursuit en empruntant les moyens atténués de l'identification ou de la soumission de puissants autres qui incarnent le fantasme de toute-puissance.²⁹⁵ » À ce sujet et à titre d'exemple, le garçon violenté par un père duquel il souhaite obtenir la reconnaissance risque de reproduire le modèle « agresseur » en idéalisant la figure paternelle et en adoptant (imitant) les comportements violents, afin de préserver l'intégralité de son moi, de manière à inscrire ce *modèle* dans sa conception d'une « normalité » et à l'intégrer dans le façonnement de son idéal

²⁹⁴ Si ce que je nomme « imitation régressive » se rapproche du type de rapport identificatoire qui consiste en un état traumatique que l'ontogénèse répète symboliquement, il s'agit néanmoins d'une notion que je théorise de manière « originale » et que je n'ai pas eu l'occasion de rencontrer dans la littérature psychanalytique. Certes, on trouve chez Freud l'identification régressive, laquelle est présente dans l'hystérie et fait référence à un retour à un stade libidinal antérieur, de manière à réinscrire le passé dans l'actuel, mais celle-ci est somme toute assez éloignée de ce que j'entends par imitation régressive. Je réitère que je suppose par cette dernière une modalité imitative qui prend la forme d'une reproduction des traits ou comportements de l'autre, à la suite d'une identification, et qui agit comme mécanisme de défense afin de préserver l'idéal du moi à l'égard d'un conflit interne généré par l'objet « agresseur », c'est-à-dire un objet qui s'inscrit *a priori* en contradiction avec la conscience morale du sujet.

²⁹⁵ BENJAMIN, Jessica, 1992, *Les liens d'amour* (trad. de M. Rivière), Paris, Éditions Métailié, p. 223.

du moi, en raison du fait que le modèle imité sous l'effet de l'identification, comme mode de défense, participe de l'élaboration de sa structure identitaire et cognitive.²⁹⁶ À l'inverse, et selon une dynamique différente, la jeune fille qui s'identifie à une mère en position de victime au sein de la dynamique conjugale aura tendance à reproduire une configuration dans laquelle elle occupera le rôle de victime. Plutôt que de s'émanciper du modèle souffrant, la petite aura tendance à reproduire le modèle idéalisé afin de maintenir la légitimité de l'image qui a participé de la structuration et de la stabilisation de son identité. Dans un tel contexte, l'idéalisation de la figure d'autorité et la reproduction de son comportement constituent un mécanisme par lequel sont reconduites les conditions mêmes de la domination du sujet. Le rapport de dépendance dans lequel se trouve le jeune sujet favorise tout particulièrement le type d'identification à l'agresseur ou à la victime, en raison du fait que l'enfant ne peut concevoir sa socialisation à l'extérieur de la structure normative familiale. Bien que l'identification à l'agresseur ou à la victime ne soit pas uniquement à l'œuvre chez les jeunes sujets, ces derniers sont plus enclins à développer ce mode identificatoire, puisqu'ils se trouvent dans une position d'extrême vulnérabilité.²⁹⁷ Le rôle de la reconnaissance intersubjective dans la construction de l'identité personnelle prend ici la forme d'une reconnaissance asymétrique propre aux conditions sociales – relationnelles – qui situent le sujet dans une position de défense face au clivage identitaire, c'est-à-dire un rapport qui a le pouvoir de compromettre la réalisation d'un rapport à soi positif. Enfin, en adoptant la perspective de l'autre à son égard, le sujet tente de se protéger et de préserver les relations qui participent du façonnement de son idéal du moi. Suivant cette configuration défensive, un paradoxe se donne à voir, et celui-ci réside dans le fait que l'équilibre du soi ne repose pas sur une indépendance à l'égard de l'autre, mais dans la dépendance envers l'autre, laquelle participe intrinsèquement à la création des conditions de sa subordination. Forcément, d'autres sources d'influences et divers modèles d'interaction

²⁹⁶ Parmi les différentes manifestations de l'identification à l'agresseur, celle-ci peut notamment se présenter comme un mécanisme par lequel la petite fille développe un rapport identificatoire au père tout-puissant agresseur et reproduit un comportement ou des traits de personnalité de cette figure d'autorité envers laquelle il lui est impossible de s'affranchir, en raison de l'autorité symbolique que cet autre incarne. Ainsi, comme moyen d'évitement d'un conflit intrapsychique, la jeune fille déplace son identification orientée d'abord vers la figure maternelle vers celle du père, de manière à créer une distance avec ce qui avait *a priori* été intériorisé comme modèle féminin idéalisé. Il s'en suit généralement une dévalorisation des traits associés à une représentation de la féminité.

²⁹⁷ De fait, si ce type d'identification trouve un contexte propice à son émergence au sein d'une dynamique familiale, il ne s'y réduit absolument pas.

complexifient la morphologie de l'idéal du moi et ajoutent des voix au dialogue intérieur qui forme la communication intrapsychique, mais l'identité façonnée à l'intérieur de ce type de dynamique sera teintée d'un compromis voilé, soit le modelage d'un substrat psychologique sur lequel se fonde la soumission et une reconnaissance fondée sur le processus d'adhésion à un rapport asymétrique.

Dans le même ordre d'idées, l'appropriation subjective à l'origine de certains schèmes cognitifs témoignant de l'intériorisation de la domination comme système vécu de significations et de valeurs, c'est-à-dire comme « culture », est très bien illustrée dans l'étude que fait Bourdieu de *la domination masculine* au sein de son ouvrage titré comme tel. Dans ce dernier, Bourdieu s'attarde à décrire une manifestation de la domination inscrite au cœur de l'ordre social, c'est-à-dire une forme qui se caractérise par la constance et la permanence par laquelle la reproduction des schèmes de rapports asymétriques s'exerce, de manière à donner une impression que les invariants reposent sur un essentialisme par lequel opère la différence des genres.²⁹⁸ Ainsi, il analyse les effets réels que produit la naturalisation d'un ordre symbolique au moyen duquel est établi la binarité hiérarchique des genres et ce, à travers une domination qui se traduit autant objectivement que subjectivement:

Du fait que le principe de vision social construit la différence anatomique et que cette différence socialement construite devient le fondement et la caution d'apparence naturelle de la vision sociale qui la fonde, on a ainsi une relation de causalité circulaire qui enferme la pensée dans l'évidence de rapports de domination inscrits à la fois dans l'objectivité, sous formes de divisions objectives, et dans la subjectivité, sous forme de schèmes cognitifs qui, organisés selon ces divisions, organisent la perception de ces divisions objectives.²⁹⁹

²⁹⁸ Bourdieu résume en fait les rapports de domination à une relation d'opposition entre les sexes, car il considère que cette polarisation constitue le fondement des rapports asymétriques. Il décrit d'ailleurs l'exercice concret de ces rapports dans son ouvrage *Le sens pratique* : « Mouvements vers le haut, masculins, mouvements vers le bas, féminins, droiture contre souplesse, volonté d'avoir le dessus, de surmonter, contre soumission, les oppositions fondamentales de l'ordre social, tant entre les dominants et dominés qu'entre dominants-dominants et dominants-dominés, sont toujours surdéterminées sexuellement, comme si le langage corporel de la domination et de la soumission sexuelles avait fourni au langage corporel et verbal de la domination et de la soumission sociales ses principes fondamentaux. » BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de minuit, p. 121.

²⁹⁹ BOURDIEU, Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, p. 25.

En fait, les schèmes à travers lesquels le sujet se perçoit et s'apprécie, localisés en grande partie au sein de l'instance psychique de l'idéal du moi, sont le produit de la culture (genrée) – naturalisante – laquelle agit directement sur le façonnement du sujet social. Selon Bourdieu, ce sont les mœurs et les institutions (famille, École, État, Église, etc.³⁰⁰) qui instituent la permanence de la reproduction normative en assurant la perpétuation de l'ordre des genres. Il en résulte, pour le sociologue, que la structure sociale et sociétale réduit une phylogénèse collective à une ontogénèse individuelle, en ce sens qu'elle naturalise les effets réels que produit l'ordre symbolique, de façon à entretenir la croyance en la légitimité de la domination et à produire un effet de « déshistorisation » de l'ordre culturel: « Lorsque les dominés appliquent à ce qui les domine des schèmes qui sont le produit de la domination, ou, en d'autres termes, lorsque leurs pensées et leurs perceptions sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de connaissance sont, inévitablement, des actes de reconnaissance, de soumission.³⁰¹ » Ainsi, si Bourdieu n'aborde pas à strictement parler l'ontogénèse de la subjectivité individuelle, il s'attarde néanmoins à situer comment la production d'un monde intérieur est déterminée par la société et ce, en dénonçant la structure normative qui incite les individus (en l'occurrence ici principalement les femmes) à soutenir une situation sociale qui les défavorise. Le processus d'adhésion des dominés, de même que des dominants, à un rapport asymétrique fait en sorte que cette modalité de relation se double et se fonde sur la croyance en la légitimité de l'asymétrie. En adoptant envers lui-même le point de vue du dominant, le dominé intériorise un dénigrement de sa qualité de personne et perpétue le modèle qui participe de sa lecture du monde suivant l'angle interprétatif qu'offre la position de subordonné :

... il faut prendre acte et rendre compte de la construction sociale des structures cognitives qui organisent les actes de construction du monde et de ses pouvoirs. Et apercevoir ainsi clairement que cette construction pratique, loin d'être l'acte intellectuel conscient, libre, délibéré d'un « sujet » isolé, est elle-même l'effet d'un pouvoir, inscrit durablement dans le corps des dominés sous la forme de schème de

³⁰⁰ « ... les États modernes ont inscrit dans le droit de la famille, et tout spécialement dans les règles définissant l'état civil des citoyens, tous les principes fondamentaux de la vision androcentrique. » *Ibid.*, p. 120.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 27-28.

perception et de dispositions (à admirer, à respecter, à aimer, etc.) qui rendent sensible à certaines manifestations du pouvoir symbolique.³⁰²

Cela dit, reconnaître la participation du dominé à la relation de domination n'implique pas de transférer la responsabilité sur celui-ci, mais plutôt d'identifier la dynamique au cœur de la naturalisation de modes d'interaction sociale, de même que la « déshistorisation » des rapports de force qui agissent sur les structures cognitives, de manière à empêcher la transformation de l'ordre social et l'émergence d'un progrès émancipatoire des rapports de genre à l'égard des normes dominantes.³⁰³

En somme, les rapports de genre illustrent bien le rôle de l'image – normée – comme support spéculaire à la formation de soi, de même que la corrélation entre les manières *de voir* et *de se voir* qui contribuent à former l'image de soi – genrée – fondée sur une naturalisation des schèmes cognitifs. Si les pratiques mimétiques témoignent souvent d'une forme de consensus à la domination, elles permettent également d'éclairer le fait que le système normatif dépend de la logique du miroir et du fait que sa symbolique construite socio-historiquement ne peut être transformée que par un remaniement, par le biais d'une transgression, de la domination de l'ordre établi. Toutefois, la subversion de l'ordre pose également une difficulté, en ce sens qu'elle détient, paradoxalement, le potentiel de réitérer les structures de pouvoir. Tel qu'il a été possible de l'apercevoir avec l'exemple de la performance du drag dans l'analyse de Butler évoquée au chapitre précédent, la parodie des modes d'être genrés conteste certes une normativité hétérosexuelle, mais en s'appuyant sur le travestissement des stéréotypes

³⁰² *Ibid.*, p. 62.

³⁰³ La psychanalyse a certainement participé à façonner notre compréhension du fonctionnement de la psyché en polarisant la différence des sexes et ce, de façon à nourrir une asymétrie dans la reconnaissance de l'autre. Elle a en fait ancré un différentialisme dans une (fausse) universalité du modèle masculin. À ce sujet, Benjamin a éloquentement mis en évidence comment il s'agit d'une lecture du réel qui invalide la reconnaissance de l'autre féminin : « Le problème avec le modèle œdipien se présente sans surprise quand on considère que les hommes n'ont en règle générale pas reconnu les femmes comme des sujets également indépendants ; mais les ont plutôt perçues comme des objets sexuels (ou des compagnes maternelles). Si le désaveu de l'identité avec la mère est lié au déni de son égale subjectivité, comment la mère peut-elle survivre en tant qu'autre, une autre avec qui la reconnaissance mutuelle est possible ? La psychanalyse a été habile à contourner cette contradiction en définissant la différenciation, non comme une tension ou un équilibre, non en termes de reconnaissance mutuelle, mais uniquement comme accomplissement d'une séparation : pourvu que le garçon s'éloigne de la mère, il réussit à devenir un individu autonome. » BENJAMIN, Jessica, 1992, *op. cit.*, p. 169.

masculins-féminins, la *performance* réitère les modèles normés. En d'autres termes, le drag qui tente de décloisonner le modèle masculin reproduit somme toute les manières d'être et de faire typiquement féminines, de sorte qu'il ne fait qu'appliquer une norme (qui véhicule un rapport de domination) à un nouveau contexte en reconduisant une reconnaissance asymétrique. Dès lors, le principe d'efficacité de l'agir performatif, que celui-ci soit subversif ou non, réside davantage dans la possibilité pour le sujet de se reconnaître et de se voir reconnu dans le modèle performé plutôt que dans une réelle remise en question des normes.

À l'instar de tout rapport d'identification, qui suppose la définition de la subjectivité individuelle à travers la formation d'un idéal du moi, et dans le cadre duquel certains rapports asymétriques sont paradoxalement reconduits, la personnalité narcissique propre à l'ère du conformisme de la différence embrasse les modalités de définition du soi dans une revendication de sa particularité. Mais dans un contexte sociétal de consommation de masse, cette revendication favorise curieusement son contraire, soit son « englobement » dans l'indifférence et dans une quête insatiable de définition de sa différence.³⁰⁴ Dès lors, les conditions de la reconnaissance sociale du sujet, toujours intriquées dans les rapports de pouvoir, se présentent souvent comme les mêmes conditions que celles pouvant potentiellement empêcher la réalisation de soi revendiquée par une quête d'affirmation de la particularité et de l'autonomie individuelles. L'articulation du sujet et de sa capacité à se saisir positivement à l'extérieur des normes dominantes pose en effet un défi de taille. Ce défi implique la conception d'un idéal du moi qui ne soit pas le reflet de la structure dominante idéalisée, et qui vise la valorisation d'une forme d'« anormalité », c'est-à-dire d'une certaine façon, la promotion d'un individu mal adapté à la société d'aujourd'hui.³⁰⁵ En ce sens, le

³⁰⁴ À ce sujet, Tarde avait bien souligné le caractère paradoxal de l'imitation dans les sociétés occidentales au sein desquelles « le progrès de la civilisation a pour effet de rendre l'asservissement à l'imitation de plus en plus personnel et rationnel en même temps » TARDE, Gabriel, 1907 (1890), *op. cit.* p. 143.

³⁰⁵ À ce propos, Joyce McDougall, dans son ouvrage intitulé *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, se porte à la défense d'une santé psychique qui échappe à la normalité. Elle souligne les effets « pervers » du processus de normalisation à travers un état pathologique qui résulte d'un excès de conformisme : « Cette normalité est une carence qui frappe la vie fantasmatique, et qui éloigne le sujet de lui-même. [...] À la difficulté d'être, il est toujours possible de répondre par une suradaptation au monde réel. » MCDUGALL, Joyce, 1978, *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Paris, Éditions Gallimard, p. 220-222.

stigmaté apparaît comme un type d'individu ayant le potentiel d'ouvrir vers de nouvelles manières de penser l'individu contemporain « accompli ». Dans un contexte de conformisme de la différence où chacun doit embrasser le projet de se différencier sur le plan individuel afin de devenir quelqu'un d'« extraordinaire », le stigmaté peut effectivement prendre la forme de celui qui ne cherche pas à devenir « quelqu'un », c'est-à-dire celui qui ne souhaite pas faire de sa vie un projet original, celui qui ne célèbre ni la quête de différence ni celle de prestige social, soit un individu qui reconnaît sa dépendance envers la communauté, sa vulnérabilité face à l'autre, de même que son caractère « ordinaire ».

Enfin, le procès d'imitation régressive, de même que la reproduction des structures de domination à travers l'identification au type idéal « genré » analysée par Bourdieu, mettent tous deux en évidence un parallèle entre les concepts d'habitus et de mimésis, en ce sens qu'ils donnent à voir comment la construction identitaire et le modelage de l'idéal du moi se fondent sur la reproduction d'un faire et d'un agir au sein d'un « monde partagé », c'est-à-dire au sein d'un univers symbolique qui articule le rapport entre particulier et universel, et duquel il est difficile de s'affranchir sans désarticuler l'intelligibilité sur laquelle l'identité individuelle se fonde. Et ce, malgré que ce qui est érigé en modèle ne serve pas toujours l'épanouissement du sujet. Ainsi, dans l'imitation, la médiation d'avec soi suppose nécessairement la médiation d'avec l'autre et laisse place à la matérialisation « pratique » de l'idéal sous la forme d'un habitus « personnel » socialement formé. Pour le dire avec Bourdieu :

Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps.³⁰⁶

L'habitus se présente alors à l'origine d'un sens pratique qui s'incorpore dans la réalité biologique du corps, suivant un travail de construction sociale mythico-rituel, et il est donc à explorer dans sa mise en forme en tant qu'habitudes, car de fait, celles-ci témoignent de

³⁰⁶ BOURDIEU, Pierre, 1980, *op. cit.*, p. 91.

l'adaptation du sujet à la réalité sociale par des techniques naturalisantes répétitives qui assurent le caractère performatif des normes. Les dispositions (*habitus*) sont en ce sens inséparables des habitudes, c'est-à-dire des modes d'être et de faire incorporés qui assurent la reproduction du normal, de façon à créer le *familier*. C'est dans cette perspective que les habitudes se présentent comme des incarnations au moyen desquelles il est possible d'observer la façon dont l'esprit du temps et les transformations culturelles peuvent influencer l'évolution biologique, ou plutôt comment l'histoire collective se transforme en nature individuelle. C'est aussi à l'aune de cette manifestation du familier qu'il paraît pertinent de se pencher sur l'étude de la formation des habitudes, c'est-à-dire la création d'une *seconde nature*, et par suite, sur la relation que cette dernière entretient avec le façonnement de la personnalité narcissique – en tant que réponse adaptative à un *éthos* – idéalisé.

3.4 Incarnation de l'imitation dans une seconde nature

S'il a été possible d'analyser comment la reproduction du semblable implique un modèle – idéalisé – et comment cette réitération imitative se trouve au fondement de la constitution identitaire, il convient maintenant de saisir le phénomène de répétitions en tant que mécanisme d'objectivation de l'esprit subjectif, incarné dans une seconde nature porteuse d'éthicité, puisque cette dernière est également le reflet des pratiques, mœurs et institutions de l'esprit du temps. Autrement dit, il semble approprié à ce stade-ci de l'analyse de poursuivre en examinant *comment la seconde nature éclaire la somatisation du social et de la vie éthique*, soit l'inscription des structures sociales dans le corps (suivant un rapport dialectique avec le spirituel), de manière à être en mesure de mieux concevoir l'historisation de la corporéité qui fonde la « *nature pour nous* ». Afin d'explorer ce processus et de le rattacher ultérieurement avec le contexte socio-économique dont il a été question plus haut, je propose de faire un bref retour à la pensée hégélienne, afin de tirer parti de sa théorisation de l'habitude.

L'habitude se définit chez Hegel d'abord comme un stade de développement de l'âme en route vers la conscience, soit le moment d'une reconnaissance subjective de soi préalable à la saisie de son caractère objectif. Il s'agit en fait d'un rapport entre le sentiment de soi et le monde extérieur, de sorte que l'habitude se présente comme une *insertion formatrice* au moyen de

laquelle le soi accède à une certaine maîtrise de sa vitalité originaire, de son corps. En ce sens, l'habitude permet au corps de médiatiser l'esprit parce qu'elle agit comme mécanisme du sentiment de soi, et que c'est par elle que l'âme utilise le corps comme moyen de l'exercice de sa liberté : « Que l'âme fasse ainsi d'elle-même l'être universel abstrait, et réduise ce qu'il y a de particulier dans les sentiments (aussi dans la conscience) à être, à même elle, une détermination de l'ordre d'un simple *étant*, c'est là l'*habitude*³⁰⁷. »

Hegel distingue trois formes d'habitude par lesquelles advient l'aisance propre à la familiarité : la première consiste en un type d'acclimatation, sous forme d'*endurcissement* à l'endroit des sensations générées par l'extérieur tels le froid, le malaise ou la douleur. La deuxième se résume par l'habitude de la satisfaction par laquelle le plaisir s'émousse sous l'effet de son accoutumance et ce, de façon à perdre sa capacité à affecter le sujet. Et enfin, la troisième manifestation de l'habitude se présente sous la forme du *savoir-faire* : celle-ci instrumentalise le corps et procure une aisance dans le mouvement : elle permet à l'âme de se libérer des considérations corporelles afin de retourner à son activité idéale, soit à la conscience de l'esprit en général, de même qu'à son expression. Mais au-delà de ces variantes : « La détermination essentielle est la *libération* que l'homme acquiert, par l'habitude, à l'égard des sensations en tant qu'il en est affecté.³⁰⁸ »

Cela dit, il ne faut pas confondre ici le procès de naturalisation d'un rapport au monde avec un retour à la nature au sens d'une régression du rapport réflexif à une réaction immédiate. Dans l'habitude, il s'agit bien d'une réflexion qui soit achevée à un point tel où elle semble être immédiate, spontanée, alors qu'elle relève plutôt d'une « éducation » par laquelle le soi se saisit. En fait, par l'habitude, l'action humaine ne retourne du côté de la simple corporéité que pour mieux s'en distancier, c'est-à-dire « médiatiser » l'esprit et permettre à ce dernier d'accéder à un stade ultérieur de son façonnement. En d'autres termes, le soi s'approprie la corporéité afin d'y inscrire ses représentations et y appliquer sa volonté :

L'habitude a été appelée à bon droit une seconde nature, – *nature* : car elle est un être immédiat de l'âme, – une *seconde nature* : car elle est une immédiateté *posée* par l'âme,

³⁰⁷ HEGEL, G.W. F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 214.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 216.

une intégration et pénétration formatrice de la corporéité qui appartient aux déterminations relevant du sentiment en tant que telles et aux déterminités relevant de la représentation et de la volonté, en tant que traduites corporelles.³⁰⁹

L'habitude donne une identité extérieure à l'âme et joue un rôle de premier plan dans la constitution du sujet : elle est autant le mouvement par lequel le sujet en vient à s'auto-affecter, puisqu'elle matérialise la volonté, qu'elle est le mouvement par lequel l'âme est libérée de la sensation immédiate pour s'élever vers une identité idéelle, soit la naissance de l'esprit. En tant que moment de progression de l'esprit subjectif, la seconde nature se présente dans toutes les activités de l'esprit, puisqu'elle définit la vie mentale comme un ensemble d'habitudes psychiques – elle engendre une tendance à penser et à agir de telle ou telle manière en engageant un phénomène de répétition, entre autres celui du reflet de l'universel dans la particularité. En ce sens, l'habitude met une fois de plus en lumière le fait que l'individualité est un accomplissement social, un *savoir-faire* qui ne peut être pensé et développé indépendamment du contexte dans lequel *il prend corps*, c'est-à-dire du cadre normatif qui le structure et en modèle la forme à travers différents moments qui sont relevés (dépassés) dialectiquement. Mais si l'habitude agit comme synthèse de l'universalité et de la particularité en laissant place à la singularité, elle est en outre ce qui permet l'activité de l'esprit, puisqu'elle le libère de sa contingence naturelle ; elle est l'effectivité de l'universel dans sa traduction corporelle singulière. Tel que le souligne explicitement Malabou, l'habitude agit comme guérison de l'être auto-absorbé, en raison du fait qu'elle permet d'éviter une conception solipsiste du soi : « L'habitude donne à l'âme la possibilité d'échapper aux deux formes de délire [...] : l'idiotie – ou excès de l'identité sur elle-même –, et l'aliénation – adhérence à une déterminité particulière. L'habitude apparaît comme un processus de libération qui arrache l'âme à la dissolution de l'idéalité vide comme à l'immersion dans une déterminité isolée du tout.³¹⁰ »

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 215.

³¹⁰ MALABOU, Catherine, 1996, *L'avenir de Hegel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 56-57.

Plus précisément, les habitudes font le pont entre les tendances individuelles et les devoirs sociaux et sont conséquemment porteuses de ce que Hegel nomme l'éthicité.³¹¹ C'est parce que la vie éthique résulte d'un procès de formation duquel émerge une seconde nature qu'elle se présente comme l'incarnation de la raison dans les attitudes et les pratiques sociales.³¹² Suivant cette perspective, la société et l'individu (dans sa réalité spirituelle, mais également corporelle) se développent dans un rapport dialectique : il s'agit d'un être en devenir qui dépend de la société pour se réaliser et qui en retour participe au progrès social. L'habitude joue un rôle important dans cette dynamique, car le processus historique doit être compris comme une auto-réalisation progressive de l'esprit dont la finalité est l'éthicité et dont la mise en forme est celle de l'application intersubjective des institutions collectives et des normes morales *dans les mécanismes d'habitation* et ce, de manière à permettre au sujet d'accéder à un sentiment « d'être-auprès-de-soi-même-chez-l'être-autre » par le biais de sa forme corporelle sous la forme de la liberté.³¹³ Ainsi, la réalisation adéquate des normes, en tant que pratique partagée dans une expression individuelle, *donne corps à l'éthique* tout en permettant au sujet de dépasser l'effort – physique et mental – que peut occasionner l'entrée dans l'ordre normatif propre au devenir *familier* avec le monde qui l'entoure en fonction du procès de se rendre conforme à l'universel. L'habitude, en tant que répétition productrice de différences, se dévoile alors dans sa capacité à façonner l'individu dans ce qu'il a de plus singulier, de même que dans sa forme générique par laquelle l'universel prend corps.

Mais puisque les normes sont la production d'un processus historique, elles sont sujettes à une révision et à une transformation constantes desquelles résulte parfois une perte de leur emprise sur les individus et les groupes qui les embrassent, de façon à reconfigurer certains espaces de

³¹¹ « In Hegel's view, as long as the norms endorsed through reciprocal self-subjection within a socially practised morality are expressive of ethical purposes that each participant can view as a condition of his or her own self-realization, there is no gulf separating duty and inclination and no opposition between reason and sensibility. » HONNETH, Axel, 2014, « The normativity of ethical life », *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40(8), p. 820-821.

³¹² La possibilité d'interpréter l'éthicité hégélienne au sens d'une seconde nature est notamment soulignée par Honneth dans son ouvrage *Les pathologies de la liberté*. HONNETH, Axel, 2008, *Les pathologies de la liberté*, Paris, Éditions La Découverte.

³¹³ Si la vie éthique suppose la reconnaissance de soi dans l'altérité instituée, sa forme achevée est certainement celle de la liberté à travers l'incorporation de la reconnaissance universelle : « ... l'habitude du droit en général, de ce qui est éthique, a le contenu de la liberté. » HEGEL, G. W. F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 216.

reconnaissance sociale qui fondent leur légitimité.³¹⁴ Effectivement, l'évolution des normes repose sur un processus à l'intérieur duquel le « conflit » occupe un rôle central et celui-ci a pour effet d'induire une transformation au sein des tendances – inclinaisons – individuelles en orientant les motivations particulières et en altérant les coutumes, de même que leur mise en œuvre dans les habitudes (lesquelles agissent comme tremplin à la reconnaissance). Il s'en suit la création d'habitudes singulières inédites, dont un des effets est d'éclairer le procès d'historicisation de la corporéité et par suite, le caractère plastique du développement de la subjectivité individuelle. La mise en forme d'un éthos en progression, visible dans les habitudes « modelables », met effectivement en lumière la façon dont ces dernières agissent comme « solution » morphologique permettant l'adaptation du monde intérieur au monde extérieur, de sorte que dans l'habitude, la frontière entre l'intérieur et l'extérieur se voit abolie à l'aune d'une plasticité humaine. La configuration plastique du sujet, illustrée par le concept hégélien d'habitude, est d'ailleurs éloquemment soulignée par Malabou : « *L'habitude est l'opération plastique qui façonne le corps en instrument.* [...] Engagé de la sorte en son avenir, façonné par l'habitude en son corps et en son âme, l'homme apparaît, à la fin de l'« Anthropologie », comme ce qu'il est : l'incarnation du spirituel.³¹⁵ »

En somme, l'habitude permet l'appropriation de soi, c'est-à-dire la libération à même le corps au moyen de l'incorporation du contenu de la liberté sous sa forme éthique. Par le biais de l'habitude, l'individu s'approprie les déterminations de l'esprit objectif et les fait siennes, de sorte que la plasticité apparaît comme la qualité humaine grâce à laquelle les habitudes

³¹⁴ La rapport qu'entretient la transformation des normes avec la quête de reconnaissance sociale a été clairement souligné par Honneth : « In general, all norms are capable of being collectively adopted and thus of being elevated to the status of ethical principles – such as the principle of ancientry, the principle of care, of the principle of equality – are not only open enough to permit different kinds of application, but also serve a cognitive function that makes them comparable to spotlights capable of illuminating ever new circumstances and states of affairs.[...] The various innovations in the practice of a given ethical norm, which in essence amount either to an increasing generalization or an increasing differentiation of that norm, are not lost from one generation to the next but gradually add up to yield thresholds that all future arguments offered by the members of the group must be able to cross. So conceived, the history of an ethical sphere is an unplanned learning process kept in motion by a struggle for recognition, since the participants contend for specific ways of applying an institutionalized norm according to their own respective situations and sensibilities. » HONNETH, Axel, 2014, « The normativity of ethical life », *loc. cit.*, p. 823.

³¹⁵ MALABOU, Catherine, 1996, *op. cit.*, p. 58.

s'incarnent et de se transforment. Autrement dit, la plasticité humaine est à situer à l'origine du procès dialectique par lequel les individus sont des êtres-adaptés-à-la-société, à la culture en général, et participent de la transformation du monde dans lequel ils vivent.³¹⁶ Pour reprendre à nouveau les termes de Malabou : « ... la plasticité désigne l'aptitude à la formation en général, au modelage par la culture, l'éducation. On parle de la plasticité du nouveau-né, de la plasticité du caractère de l'enfant. La plasticité caractérise encore la souplesse (plasticité du cerveau), ainsi que la capacité à évoluer et à s'adapter.³¹⁷ » Le passage de la nature à l'esprit (et vice-versa), rendu possible par le moment de l'habitude, montre en ce sens le caractère dialectique du potentiel de transformation à travers le concept de plasticité, lequel met en évidence le pouvoir de l'esprit à influencer la nature, c'est-à-dire à historiciser la vitalité afin que celle-ci incarne le *concept*.³¹⁸ Le développement de l'habitude, rendu possible par le mécanisme de la plasticité humaine, témoigne en ce sens du fait que la nature humaine n'est accessible que par le détour de la culture et donc « ... que la "nature" humaine est originairement et toujours, pour Hegel, seconde nature.³¹⁹ »

Ce lien indissociable entre les concepts de plasticité et d'habitude, qui, tel que le souligne Malabou, n'a pas échappé à Hegel³²⁰, éclaire en réalité le mouvement de la constitution dialectique de la subjectivité individuelle à travers le principe de *Bildung* comme développement humain. Le travail de traduction mutuelle des manifestations psychiques et corporelles permet effectivement la réalisation de la formation de soi comme procès d'autoréalisation. Cette formation, cette éducation, est intrinsèquement liée à la traduction sensible d'un rapport interprétatif au monde, soit le principe par lequel l'humain donne corps à l'esprit, puisque la genèse de l'individu est autant l'origine que le surgissement de son auto-

³¹⁶ « ... chez Hegel, c'est à partir du rapport de l'homme à l'habitude que s'éclaire le mouvement proprement spirituel de donation et de réception de la forme. Dans la mesure où il n'y a pas chez Hegel de problématique de la transcendance communément entendue, la plasticité noétique ne s'y pense qu'à travers les déterminations concrètes de l'esprit, à savoir, ici, l'homme. » *Ibid.*, p. 68.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

³¹⁸ « C'est en effet *dans les organes*, rendus progressivement perméables à l'âme, que se contractent les *tendances* qui *réalisent les idées*. Un changement venu du dehors se mue, s'il se répète, en une tendance interne au sujet. Le changement se transforme alors en disposition, et la passivité de la réception devient une activité. » *Ibid.*, p. 102.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 96.

³²⁰ *Ibid.*, p. 62.

façonnement comme acculturation.³²¹ À ce sujet, je reprends ici un magnifique passage de Ricoeur, car celui-ci éclaire éloquemment, suivant la perspective hégélienne, le remodelage de la *première nature* en une *seconde* au moyen de la *Bildung* :

Ainsi « l'éducation » nous rappelle le mouvement par lequel l'homme est conduit hors de son enfance ; ce mouvement est, au sens propre, une « eruditio » où l'homme se désarchaïse; mais c'est aussi une *Bildung*, au double sens d'une édification et d'une émergence des *Bilder*, des « images de l'homme », qui jalonnent la promotion de la croissance de soi et qui ouvrent l'homme à cela même qu'elles découvrent. Et cette éducation, cette érudition, cette *Bildung*, font fonction de seconde nature, parce qu'elles remodelent la nature première ; en elles se réalisent le mouvement [...] de l'habitude ; c'est en même temps le retour de la liberté à la nature par la reprise du désir dans l'œuvre de culture.³²²

À la lumière de l'apport hégélien et de son actualisation, il est possible d'apprécier le fait que c'est par la voie de l'éducation et de la culture (*Bildung*) que l'être humain se façonne comme individu ; il s'agit d'un procès à l'aune duquel se forme l'individualité universelle selon sa propre configuration. En fait, la *Bildung* se présente telle une éducation qui est autant passive qu'active, car elle réalise une virtualité : une aptitude à devenir à la frontière du « dur travail » de formation et de l'aisance que procure la *familiarité* acquise par l'habitude. En actualisant le développement humain dans de nouvelles facultés, la *Bildung* forge l'esprit selon le principe de liberté et rend l'individu apte à la vie éthique en matérialisant cette disposition à même les habitudes de vie, de sorte que ces dernières « essentialisent » ce qui relève d'un apprentissage

³²¹ « C'est ainsi que tout individu singulier parcourt aussi les différents degrés de culture de l'esprit universel, mais comme autant de figures déjà déposées dans l'esprit, comme des étapes d'un chemin déjà frayé et aplani ; de même que, pour ce qui est des connaissances, d'exercices, voire de jeux du jeune garçon, et que dans la progression pédagogique nous reconnaissons, comme redessiner en ombres chinoises, l'histoire de l'acculturation du monde. Cette existence passée est déjà propriété acquise de l'esprit universel qui constitue la substance de l'individu, ou sa nature inorganique. – La culture de l'individu, à cet égard rétrospectif, consiste, vu de son côté, à acquérir ce donné, à consommer en lui-même sa nature inorganique et à en prendre possession pour soi. » HEGEL, G.W.F., 1991 (1807), *op. cit.*, p. 45. Qui plus est, la nature du procès de la *Bildung* est bien synthétisée dans la présentation des *Principes de la philosophie du droit* par Kervégan : « Pour l'individu, l'accession à la liberté vraie suppose une acculturation (*Bildung*), une inculcation de l'universel au prix d'un « dur travail » qui s'exerce contre sa naturalité immédiate et contre la représentation qu'il a de sa liberté. » KERVÉGAN, Jean-François, 1998 (1820), « Présentation » in HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 53.

³²² RICOEUR, Paul, 1965, *De l'interprétation*, Paris, Éditions du Seuil, p. 546.

en créant la réciprocité entre le dedans et le dehors : en fait, elles donnent une « nature » particulière à l'esprit universel. D'ailleurs, cette essentialisation d'un état habituel propre à l'illustration phénoménologique du développement de l'esprit chez Hegel est également soulignée par Malabou : « Sous l'effet de l'habitude, la singularité des “individualités plastiques” apparaît comme une *essence a posteriori*. [...] L'étude de “l'individualité plastique” dégage un élément fondamental de la pensée hégélienne de la substance : la reconnaissance du statut *essentiel* de l'*a posteriori*.³²³ » L'essentialisation apparaît alors à l'issue du procès de formation (rendu possible grâce à la plasticité humaine) en tant que reflet de la culture au sein du modelage particulier de la subjectivité individuelle. L'essentiel se présente aussi comme le produit de l'*a posteriori*, car il se définit comme tel lorsque médiatisé par la culture à travers un procès d'objectivation, mais cela renvoie à d'autres considérations sur lesquelles je reviendrai.³²⁴

Ce que la rencontre au carrefour du concept d'habitude, de plasticité et de formation de soi (*Bildung*) met clairement en évidence est triple : d'abord que l'individu est rendu apte à la vie éthique par l'habitude ; ensuite que le sujet prend une forme et se donne une forme à partir d'un modèle générique qu'il particularise grâce à sa nature plastique³²⁵ ; et finalement, que cette formation accomplit l'universalité formelle de l'individu comme singularité à l'aune du principe de liberté, puisque l'éducation du sujet va dans le sens des lois et obligations éthiques édictées par les institutions politiques et sociales dont la visée est le progrès. Il s'ensuit que l'éducation pratique se présente dans son rapport à un horizon social développé dans le cadre d'un devenir historique d'une société en conformité avec l'accomplissement téléologique de la vie éthique. C'est en ce sens que l'individu – hégélien – *habite* sa qualité de sujet auto-déterminé, de personne et de citoyen par le biais de l'espace de vie éthique au sein duquel sa particularité met à jour le commun et ce, à travers sa conformité aux mœurs et coutumes de son temps :

³²³ MALABOU, Catherine, 1996, *op. cit.*, p. 107.

³²⁴ J'aborderai certains éléments en lien avec le procès d'objectivation au cinquième chapitre.

³²⁵ Il importe ici de souligner à nouveau, en reprenant ce qui a été avancé au début de ce chapitre en note de bas de page numéro 277, à la lumière de la contribution de Lacoue-Labarthe, que la *Bildung* se définit dans un rapport de conformité entre la formation du sujet et l'image d'un modèle.

Mais, dans l'identité simple avec l'effectivité des individus, l'élément-éthique, en tant que mode d'action universel de ceux-ci, apparaît comme *coutume-éthique*, – l'habitude de celui-ci comme *seconde nature* qui est posée à la place de la volonté première, simplement naturelle, et qui est l'âme, la signification et l'effectivité qui pénètre leur être-là, l'esprit vivant est présent-là en tant que monde [et] dont la substance est seulement ainsi comme esprit.³²⁶

Tel que souligné au début du présent chapitre, l'autonomie individuelle des citoyens est, selon Hegel, fonction d'une éthique de la société au sein de laquelle prévaut le droit étatique, dont une des visées est de vaincre la menace d'une hyper-individualisation. Ainsi, l'individu se conforme à l'éthique et son effectivité, notamment dans la sphère de la société civile et de l'espace marchand, en s'engageant dans une dynamique de *réciprocité* au sein du « système des besoins » dont la finalité est le bien public. Et lors d'un déséquilibre de cette réciprocité, une instance supérieure, en l'occurrence l'État, agit de manière à encadrer les intérêts particuliers en les alignant avec ceux de la communauté. Toutefois, tel que soulevé plus haut, il apparaît manifeste que le contexte contemporain déplace cette dialectique propre à la conception hégélienne, en raison principalement du fait que l'espace marchand ne fait pas l'objet du type de régulation, anticipé par l'auteur, de la part de l'État, et que cette dernière autorité se voit aujourd'hui soumise aux lois de la sphère économique, de sorte que le contenu de l'élément éthique « prépondérant », posé au-dedans de soi, se voit transformé et soumis à des impératifs économiques. De fait, puisque la croissance économique est désormais intrinsèquement liée à l'idéologie contemporaine néolibérale sur laquelle se fonde une transformation de la substance universelle du principe de liberté (comme idéal de Bien-être), le droit se voit toujours davantage subordonné à la sphère marchande et au cadre politique qui favorise la croissance illimitée de la *richesse* – bien que cette dernière ne bénéficie qu'à une minorité de privilégiés – comme conception du progrès social. Suivant cette logique, l'objectivation de la liberté comme modalité d'accès à un Bien-être s'actualise dans une importance accrue accordée aux dimensions de confort matériel et de prospérité.³²⁷ La primauté accordée à la vitalité du marché a ainsi pour incidence de soutenir, voire de

³²⁶ HEGEL, 1998 (1820), *op. cit.*, p. 257.

³²⁷ La mesure du Bien-être d'une société demeure à ce jour quantifiée en termes de richesse économique à la lumière du PIB et ce, bien que d'autres facteurs de nature plus qualitatifs tendent progressivement à être considérés, tel que l'IDH.

promouvoir l'adhésion des individus à l'espace que constitue la société civile à travers les pratiques consuméristes individuelles.³²⁸ Il en résulte que le Bien, selon le modèle néolibéral, ne se réduit plus à un droit ou à une obligation à strictement parler, mais au principe de *participation* par l'intermédiaire des *habitudes de consommation*. Or, l'attribution égale des droits et la distribution inégale des biens, c'est-à-dire d'accès à la consommation, fait en sorte qu'il y a non seulement une répartition inégale des capacités à participer à l'espace marchand, mais qu'au sein de cet espace de « vie éthique », la reconnaissance mutuelle excède la reconnaissance de l'égalité des droits des citoyens, puisque l'accès à l'estime sociale, nécessaire à une « vie bonne », va aujourd'hui bien au-delà de la sphère juridique et se loge de manière croissante dans la sphère de l'avoir. En d'autres termes, si l'État continue forcément de reconnaître le citoyen à travers la catégorie juridique de personne, il le reconnaît également désormais comme citoyen-consommateur, puisque la participation de ce dernier à l'idéal politique de croissance économique se fait principalement par l'intermédiaire de ses pratiques consuméristes, lesquelles agissent comme modalité d'accès à l'estime et au prestige social. Conséquemment, être reconnu aujourd'hui suppose une participation au monde marchand, en raison du fait que l'individu contemporain incarne l'esprit du temps en se conformant aux mœurs propres à l'universel consumériste.³²⁹ Il s'ensuit de nouvelles modalités d'objectivation de la subjectivité individuelle qui ont pour effet d'orienter ce qui rend aujourd'hui une personne « estimable », puisque celle-ci réfléchit dans le miroir du marché et qu'elle se conçoit donc de plus en plus en termes de possession. Autrement dit, et

³²⁸ Si l'éducation à la consommation passe notamment par l'État selon une logique toujours davantage centrée sur le consommateur, elle ne s'y réduit pas pour autant. D'autres institutions, telles l'école et la famille, participent aussi clairement à la formation d'un citoyen-consommateur.

³²⁹ À ce sujet, il semble dorénavant erroné d'affirmer que c'est la demande qui détermine l'offre, car la demande se voit manipulée par différentes instances dont l'État. Effectivement, l'État est complice du conditionnement de cette dernière et agit ouvertement sur le maintien d'une demande effective. Suivant cette forme de régulation sociale, les individus ont intériorisé le modèle promu par la sphère publique et ses représentants dont le discours valorise un repli sur la sphère privée et les avoirs personnels. L'adhésion des individus à ce modèle, au moyen entre autres d'habitudes de consommation, crée l'éthos de consommation de masse et le repli sur la possession personnelle. Cette « éthique », incarnée dans une logique consumériste, illustre bien le fameux slogan féministe soutenant que le « privé est politique ».

pour reprendre les mots de Foessel évoqués plus haut : « ... ce que je possède (en termes de biens et de considération) exprime ce que je *suis*.³³⁰ »

Ainsi, l'incarnation de l'universel d'aujourd'hui dans un habitus et dans le façonnement des habitudes se donne à voir particulièrement dans les *habitudes de consommation*, lesquelles influencent une disposition individuelle à se croire indépendant d'autrui, de même qu'une représentation de soi qui véhiculent les valeurs néolibérales à travers une expression de soi suivant *ses possessions* – distinctives. La possession d'objets de consommation agit alors comme modalité de prestige social et paradoxalement d'accès à la conformité. Et dans ce contexte, l'opposition entre le modèle de conformisme social et celui de concurrence pour une position dans la hiérarchie sociale se voit abolie, puisque c'est en fait un conformisme à l'égard de la quête de distinction et de prestige qui opère par l'intermédiaire d'une marchandisation de la différence et du Bien-être. L'individu – narcissique – contemporain se rend par suite singulièrement conforme à l'universel d'aujourd'hui, en endossant un conformisme de la différence, lequel assure la reproduction du modèle dominant et de l'idéologie de croissance économique qui lui est propre. Le narcissique d'aujourd'hui, loin d'être pathologique, est la manifestation de l'être-adapté, conforme à l'esprit du temps, par lequel les normes sont performées et essentialisées au sein d'une normalité et par laquelle le bouleversement de l'ordre social est évité. De fait, et tel que le souligne McDougall, l'être-adapté, ou en d'autres termes l'être-normal, ne constitue aucunement une menace pour l'ordre social : « Disons [...] au compte de cet être "normal", qu'il est le pilier de la société, et que sans lui la structure sociale serait en péril. Il ne renversera jamais le Royaume, il mourra aussi bien pour la République.³³¹ »

L'individu normal (narcissique), soit l'être-de-son-temps, a en effet intériorisé les idéaux néolibéraux et il incarne cet idéal dans une seconde nature qui se laisse saisir, entre autres, dans les habitudes consuméristes, lesquelles ont comme corollaire le dévoilement de la

³³⁰ FOESSEL, Michael, 2008, *op. cit.*, p. 45. Tel qu'également souligné, le désir de briller et de dominer autrui, propre à la personnalité narcissique, se nourrit grandement de l'image que procure la possession matérielle.

³³¹ MCDUGALL, Joyce, 1978, *op. cit.*, p. 222.

structure spéculaire et imitative de la subjectivité individuelle. Le sujet réfléchit l'horizon social contemporain dans le cadre duquel s'effectue sa formation, alors que cette formation est le produit du caractère plastique de la subjectivité individuelle au moyen de laquelle se forme et se transforme sa seconde nature selon un procès dialectique, de manière à « psychologiser » une « éthique ». En ce sens, les modes de consommation participent de la formation des structures de l'habitus, qui à leur tour organisent les schèmes de perception et orientent l'expérience individuelle. Suivant cette perspective, l'éthicité, dont la morphologie et la finalité se sont certes transformées sous l'effet notamment de la conjoncture socio-économique propre au capitalisme avancé, agit comme médiation par laquelle se déploie le travail de formation (*Bildung*) d'une seconde nature de l'*Homo consumericus* tout en assurant la stabilité du modèle dominant.

Par suite, si selon Hegel il est essentiel de ne pas confondre l'État et la société civile au sein de la vie éthique, cette distinction formelle ne possède désormais plus la même validité : la perte de souveraineté de l'État à l'égard de la sphère économique a manifestement pour effet d'orienter autrement l'intériorisation de l'universel au sein de la particularité. C'est à l'aune de cette réalité que le narcissisme (habituel) ne peut être pensé indépendamment de l'idéal du moi et que ce dernier ne peut être conçu en faisant abstraction de l'influence de l'autorité des modèles universaux – actuels – auxquels le sujet s'identifie et au moyen desquels il se forme suivant l'esprit du temps. Il s'en suit que l'action de se rendre égal par l'imitation, dont parle Hegel dans la vie éthique, laquelle met en scène un individualisme dévoué au bien public³³², se présente aujourd'hui sous la forme d'un narcissisme en quête de prestige social et de réalisation individuelle dont l'État et le marché font la *promotion*, en raison du fait que le *conformisme de la différence* agit comme moteur indispensable à la croissance économique par l'intermédiaire de la consommation. Certainement, la consommation ne repose pas sur une obligation, mais elle est l'objet d'une *incitation* de la part d'instances qui participent du fondement des normes et de l'autorité de l'ordre symbolique. Ainsi, il ne semble pas excessif d'affirmer que c'est notamment en réponse à l'autorité des discours politiques et économiques (lesquels sont désormais indissociables) qu'a émergé le narcissisme contemporain généralisé,

³³² Voir la citation de Hegel tirée de la *Philosophie du droit* à la page 130.

puisque celui-ci s'inscrit en conformité à l'image du modèle dominant et incarne un « je » qui est un « nous », soit un « je » qui se développe par l'habitude.

En regard de cette conjoncture et en guise de conclusion à ce chapitre, il importe de soulever le fait que l'identification à l'être « prestigieux » et « auto-suffisant », associé au narcissisme et promu par l'image de réussite sociale valorisée par les modèles dominants, comporte un paradoxe, à savoir que l'identification à cet idéal favorise autant l'émancipation du sujet, qu'elle l'écrase sous les impératifs de réalisation de soi – dans un contexte d'inégalités sociales.

Ce paradoxe incarne bien le phénomène d'imitation régressive présenté plus haut, en ce sens qu'il rend compte d'une identification et d'une reproduction des traits d'un modèle idéalisé au moyen desquels un clivage du moi est évité, mais qui ne participe pas pour autant à l'émancipation du sujet, puisqu'il sert la reconduction des conditions de sa domination. De fait, parce que l'individu est « prisonnier » du marché et du modèle néolibéral, son adhésion au modèle le protège contre une prise de conscience qui puisse éclairer la violence sociétale de l'injonction à la conformité. Certes, le sujet a la possibilité de s'engager dans des pratiques subversives, mais les conséquences de celles-ci peuvent parfois être cruelles, entre autres parce que les actes de résistance peuvent « troubler » l'intelligibilité même de la subjectivité individuelle et participer à la marginalisation, voire à la stigmatisation du sujet, sans pour autant avoir un impact réel sur la structure normative. Car si la normalité n'est pas toujours synonyme de santé, elle assure néanmoins un sentiment de « cohérence » interne et permet l'intégration sociale. Dans ce contexte, le narcissisme (habituel), comme reflet d'un idéal du moi construit au contact du modèle dominant, se présente comme une forme de « bonheur paradoxal ». Il met en scène la contradiction inhérente à la conformité de la particularité avec l'universel ; en devenant quelqu'un, la vitalité du sujet s'émousse. En se réalisant comme personne, l'individu se fatigue de l'investissement constant que ce projet de réalisation demande. Cette contradiction inévitable n'est autre que celle de la dialectique de la vie et de l'habitude. En réponse à ce paradoxe, la personnalité narcissique agit comme compromis en assurant l'adaptation du sujet au monde d'aujourd'hui et ce, bien que cette adaptation puisse

reconduire une domination symbolique qui s'exerce à travers l'adhésion à l'économie marchande. En fait, Narcisse réalise sa liberté à travers une forme d'esclavage, laquelle se donne à voir dans les *habitudes de consommation*.

Finalement, l'examen de la construction identitaire et de la formation de la personnalité narcissique, selon les conditions historiques contemporaines qui lui sont propres, a éclairé une part du procès cognitif au moyen duquel la specularité entre le particulier et l'universel est à l'œuvre. Le mode différentialiste contemporain, par l'intermédiaire duquel se présente le désir de reconnaissance, a une fois de plus mis en évidence la dépendance du sujet à l'égard de l'évaluation d'autrui, de l'altérité instituée, de même que son assujettissement à l'ordre symbolique. Cette dépendance, inhérente à la constitution intersubjective de l'identité individuelle, a par ailleurs précisé le fondement institutionnel sur lequel prend appui le comportement narcissique, de manière à illustrer le procès de « naturalisation » selon une dialectique qui échappe au positivisme qui prévaut actuellement dans l'étude de la cognition humaine. Du coup, la nature narcissique s'est présentée comme étant intrinsèquement spéculaire, c'est-à-dire sociale et imitative.

Afin de donner suite à l'analyse, j'aimerais maintenant m'attarder à la dimension esthétique du procès de formation de soi en examinant la manière dont la relation entre le particulier et l'universel est engagée dans le rapport entre la réception et la création des formes culturelles (artistiques) – à la fois imitatrices et innovatrices. La nature esthétique de la reproduction du modèle me semble en effet mériter d'être étudiée à la lumière des critères qui forment et transforment l'esthétique d'aujourd'hui et qui donnent lieu à ce qui est actuellement qualifié de phénomène général d'esthétisation du monde.

CHAPITRE IV

IMITATION ET PLASTICITÉ : VERS UNE ESTHÉTIQUE DE LA VARIANCE

Dans ce quatrième chapitre, je poursuivrai l'exploration de la façon dont l'imitation se donne à voir dans le contexte actuel et ce, en tentant à nouveau d'éclairer la forme que prend la quête d'affirmation du sujet, c'est-à-dire la demande de reconnaissance de sa différence au sein de la société démocratique de masse, mais cette fois-ci à la lumière d'une tendance générale qui se présente sous la forme de l'esthétisation du monde. Au moyen de la contribution hégélienne et de son actualisation à travers diverses perspectives, il est apparu clairement que la construction d'une intériorité idéale n'est nullement indépendante du monde objectif (institutionnalisé) et que la quête de distinction effrénée caractéristique de l'individu – narcissique – contemporain constitue le reflet d'une logique concurrentielle universelle, propre aux lois du marché, intériorisée par le particulier et supportée par un projet politique fondé sur la recherche de croissance économique. Or, dans un contexte d'hyperconsommation où l'art s'associe à la mode de même qu'au marché, et où l'art procède d'un nouveau régime visible notamment dans la fusion des pratiques artistiques avec une foule d'activités banalisées du quotidien³³³, il importe de questionner l'impact de ce « triomphe de l'esthétique » sur le façonnement de la subjectivité individuelle en cherchant à saisir le lien que ce régime entretient avec le désir que cultive le sujet – narcissique – de s'*œuvrer* et de s'*exposer* selon une logique de conformisme

³³³ MICHAUD, Yves, 2003, *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Éditions Stock. Je me permets d'emblée de souligner que la méfiance qu'entretient Adorno à l'égard de l'expérience pratique de l'art, telle que vécue à l'ère de l'industrie culturelle et à laquelle il dénie toute signification, n'est pas la perspective adoptée ici. Il sera possible de constater plus loin comment l'expérience esthétique contemporaine ne peut être réduite à une simple réceptivité passive (négative) et ce, malgré la subordination des individus à l'égard d'une réalité quotidienne façonnée par le modèle de culture de masse et de la reproduction de la vie matérielle que ce modèle engendre sous le règne de la marchandise.

de la différence. Il semble en effet important de considérer les répercussions du déplacement des frontières traditionnelles définissant l'art, de l'effacement de la démarcation entre l'art et la vie, de même qu'entre l'art et la technique sur développement la subjectivité individuelle. Car cette (re)configuration actuelle participe certainement de la métamorphose suivante, à savoir que ce n'est pas tant la finalité que le processus qui trouve désormais valeur artistique, et cela s'observe particulièrement dans le fait qu'il ne s'agit plus uniquement de révéler « n'importe quoi » en une œuvre, tel que Duchamp s'est attaché à en dévoiler le processus, mais aussi de transformer « n'importe qui » en une œuvre par un procès d'*expression* et d'*exposition* d'un soi singulier. Il semble effectivement que la transmutation de l'objet ordinaire en objet d'art, qui caractérise l'évolution moderne de l'art, n'est pas sans lien avec le développement du désir de l'individu contemporain d'être métamorphosé en « œuvre d'art » et en objet de contemplation. À la souveraineté du citoyen-consommateur, née d'une démocratisation radicale, se joute le phénomène d'« artialisation du soi », lequel témoigne de la quête individuelle de beauté, du désir d'esthétisation de la vie particulière et surtout, d'expression originale du soi.³³⁴ Il s'en suit qu'à l'éthique de la « bonne » vie succède l'idéal d'une « belle » vie – singulière. Dans ce contexte, la démocratisation de la beauté, soit les dérives d'une quête d'égalité esthétique, se donne à voir dans une standardisation du beau et, paradoxalement, dans une recherche de différenciation, de distinction esthétique³³⁵ ; le remède homéopathique à la soif de se distinguer procède ainsi toujours de la même logique : à la dilution identitaire dans la culture de masse, le sujet consomme des produits et des pratiques de masse pour tenter de *s'œuvrer* de manière particulière et singulière. Les conventions

³³⁴ L'idée d'intégrer les valeurs esthétiques à la production industrielle n'est pas récente, les mouvements d'*Arts and Craft* et du *Bauhaus* en témoignent. Cependant la subordination de cette orientation aux impératifs du marché a atteint un niveau inégalé et se donne clairement à voir dans l'intériorisation des valeurs esthético-fonctionnelles dans le rapport que les individus entretiennent à l'image de soi. Et cette quête esthétique singulière se présente aujourd'hui notamment dans ce que je définis en termes d'« artialisation de soi », soit un mode d'auto-figuration qui prend appui sur une démarche qui emprunte au procédé de création « artistique » et qui renvoie à un travail d'image ayant pour fonction la mise en valeur du soi. En outre, l'artialisation de soi ne met pas en œuvre un nouveau mode de visibilité, mais elle déploie plus loin une logique d'intervention et de monstration de soi au carrefour de l'alliance entre l'art, la mode et le marché. Je souligne que par l'expression « artialisation de soi », je souhaite éclairer la nature « procédurale » de la création d'un soi distinct et non le caractère expérimental de la démarche.

³³⁵ Dans ce qui suit, je ferai usage du terme esthétique dans le sens proposé par Arthur Danto : « Par « esthétique », j'entendrai : la façon dont les choses se montrent, et ce qui rend une façon de se montrer préférable à une autre. » DANTO, Arthur, 2015, *Ce qu'est l'art* (trad. de S. Weiss), Fécamp, Post-Éditions, p. 161.

esthétiques contemporaines dans un monde caractérisé par le foisonnement de pratiques semblables et répétitives se présentent ainsi comme le reflet de l'esprit du temps et nécessitent d'être interprétées à l'aune d'une perspective sociologique qui considère autant les pratiques individuelles et sociales que les mécanismes sous-jacents à la reproduction des conventions et normes esthétiques actuelles, selon leur représentation *idéale de masse* sous la forme du beau standardisé. Car le beau d'aujourd'hui n'est absolument pas divin ou réactionnaire, il est institutionnalisé dans le contexte de la subordination de l'État à la sphère économique et il s'inscrit dans ce que Lipovetsky et Serroy nomment le *capitalisme artiste* comme mode de production esthétique intégrant l'art, le design et le « look » dans l'univers consumériste.³³⁶ Suivant cette perspective, l'intention n'est pas de réfléchir à définir « qu'est-ce que le beau ? », mais d'identifier comment sont incarnées certaines normes esthétiques contemporaines, en portant une attention à l'interaction entre divers modes d'expressions « artistiques » individuels, comme pratiques reproductives-imitatives, dans leur rapport avec l'horizon social – marchand.³³⁷ Autrement dit, il importe d'examiner comment se présente le rapport spéculaire jusqu'ici analysé, mais dans sa déclinaison esthétique suivant la tendance à l'« artialisation » de la vie, et plus spécifiquement du soi au sein d'un mouvement d'esthétisation du monde.

³³⁶ Lipovetsky soutient qu'on assiste actuellement à une logique qui intègre les avant-gardes à l'ordre économique et ce, de manière à nourrir une marchandisation et une individualisation extrêmes. L'art et l'industrie sont plus que jamais unis dans la conquête de nouveaux marchés. Le capitalisme artiste est en fait « un nouveau mode de fonctionnement exploitant rationnellement et de manière généralisée les dimensions esthétiques-imaginaires-émotionnelles à des fins de profit et de conquête de marché. [...] Le capitalisme artiste et son ordre médiatico-publicitaire est un système qui produit de la « diversité homogène », de la répétition dans la différence, du même dans la pluralité. » LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, p. 12 et 53. Dans la suite de l'examen proposé, je ferai usage du concept de capitalisme artiste préférentiellement à celui de capitalisme esthétique, car mon intention est de mettre l'accent sur l'alliance actuelle entre l'art et le marché, de même que sur une forme de généralisation de l'art plutôt que sur l'intégration et l'exploitation de la sensibilité esthétique des consommateurs à travers une production « esthétisée ». Certainement, le concept de capitalisme esthétique permet également d'appréhender le marché comme lieu depuis lequel l'individu peut jouir de son image et d'un rapport esthétique au monde, mais il ne rend pas compte de la quête d'originalité et d'exposition de soi à l'œuvre dans des procédures d'artialisation promues et supportées par la sphère marchande.

³³⁷ Le présent chapitre souhaite examiner certains éléments intrinsèques à l'expérience esthétique contemporaine et le rôle que cette dernière occupe dans le façonnement du sujet ; en ce sens, je tiens à préciser que l'intention ici ne vise aucunement à réfléchir le domaine de l'esthétique en tant que discipline ni à questionner sa (re)définition actuelle. Et concernant sa notion clé : le beau, celle-ci ne fera pas l'objet de sa remise en question comme catégorie d'appréhension dans l'art contemporain ; je reviendrai néanmoins succinctement sur sa déconstruction actuelle.

Afin d'aborder le rapport spéculaire dans une telle situation d'esthétique généralisée attachée au contexte sociohistorique présent, je procèderai d'abord à un autre exercice de mise à jour de l'apport hégélien, en explorant les grandes lignes de sa contribution majeure à la philosophie de l'art. En m'appuyant sur certains éléments développés dans son esthétique, je chercherai à actualiser la signification sociale de l'art (généralisé), de même que la manifestation particulière d'un *éthos esthétique* suivant son inscription dans un contexte historique au sein duquel les individus se réfléchissent. Par suite, je m'appliquerai à appréhender ce qu'advient le soi lorsqu'il se prend comme « objet d'art », et donc comme finalité esthétique, plutôt que comme conscience historique guidée par la raison. En somme, j'étudierai comment l'universel est incarné dans la personnalité narcissique propre au monde contemporain, caractérisé par la logique du *capitalisme artiste* au sein duquel s'expose un soi toujours plus assoiffé de reconnaissance de sa différence.

4.1 La (re)connaissance de l'Idéal par l'art

Si l'esprit objectif hégélien a été approché au chapitre précédent par le biais de la sphère de l'éthicité, il convient maintenant de se pencher sur la suite du cheminement de l'incarnation de l'esprit au sein du réel en tant qu'esprit absolu et ce, par le biais de son expression dans la sphère de l'art, laquelle représente une des plus hautes manifestations de la *culture*. Selon Hegel, l'art constitue le premier moment qui articule la réconciliation entre l'esprit et la nature à un plus haut degré de développement (et d'expression) que ne le fait l'esprit objectif – en particulier l'État –, puisqu'il permet l'intuition sensible du sujet dans une objectivation qui accomplit l'Idéal. L'incarnation artistique de l'Idéal prend en ce sens la forme de la révélation d'une activité fondamentalement spirituelle dans une figure individuelle concrète et dévoile ainsi le vrai (le spirituel) dans l'apparaître (le sensible). En d'autres termes, l'art, selon Hegel, est présentation sensible de l'Idée : il est une médiation par laquelle l'humanité se saisit comme humanité, c'est-à-dire comme forme idéale de la rencontre entre la nature et le spirituel (le corps et l'esprit), de manière à rendre la vérité sensible.³³⁸ Si la conscience, pour devenir

³³⁸ « ... puisque c'est l'esprit qui réalise lui-même sous la forme de l'apparence extérieur le monde intérieur de son contenu plein d'intérêt en soi et pour soi, nous nous demandons ce que signifie l'opposition de l'idéal et du naturel. En effet, le naturel perd ici le sens propre dans lequel on entend ce

conscience de soi, a besoin d'un objet au sein duquel se réfléchir et qu'elle se trouve dans un rapport de dépendance face à la reconnaissance que lui confère l'objet (notamment institutionnel), en revanche, dans la représentation artistique, la reconnaissance comme médiation de l'identité se présente sous la forme de l'absolu, de manière à permettre l'accès à l'universel au-delà d'une « finitude » matérielle et temporelle : « ... les manifestations de l'art renferment une réalité plus haute et une existence plus vraie que l'existence courante.³³⁹ » Ainsi, le jeu de miroir ne repose plus sur un rapport entre deux consciences de soi contraintes par une existence finie, mais entre une conscience de soi et l'incarnation sensible de son idéalité, soit ce que Hegel qualifie de nature absolue :

En abordant le domaine de l'art, nous nous plaçons donc du point de vue de l'esprit absolu. Le domaine de l'art s'élève en effet au-dessus de celui de la nature et de l'esprit fini ; il ne coïncide pas avec celui de la Logique, où la pensée en tant que pensée se déroule et se développe pour elle-même, ni avec la Nature où cette pensée s'objective. Le beau artistique n'existe pas dans la nature ; il n'est pas d'ordre logique et ne fait pas partie non plus de la sphère de l'esprit fini, ni de celle de la pensée pure et simple, de la pensée qui n'est que pensée, ni de celui des buts, des actes de l'esprit fini : il appartient à la sphère de l'esprit absolu, et il existe dans l'art une connaissance de l'esprit absolu comme étant un objet pour l'esprit fini.³⁴⁰

Il est ici possible d'entrevoir comment l'art est attaché à la philosophie spéculative hégélienne, c'est-à-dire à l'ensemble des activités humaines dans son rapport au spirituel, de sorte qu'il faut comprendre l'esthétique du grand philosophe allemand dans la relation qu'elle entretient avec l'ensemble de son système.³⁴¹ En s'attardant aux significations et aux contenus des œuvres en tant que manifestation de la vérité de l'être, l'esthétique hégélienne ne pose pas de réelles

mot, car il est compris comme forme extérieure de l'esprit, et ne tient donc pas seulement sa valeur du fait d'exister immédiatement comme vie animale, paysage naturel, etc., mais aussi du fait qu'il apparaît, suivant sa détermination, comme expression du spirituel dans laquelle l'*esprit lui-même* s'incarne, et à ce titre, comme quelque chose de déjà idéalisé. Car s'approprier par l'esprit, façonner, figurer par l'esprit, se nomme, en d'autres termes, idéaliser. » HEGEL, G. W. F., 1997 (1835), *Esthétique*, Tome 1, Paris, Librairie Générale Française, p. 242.

³³⁹ HEGEL, G. W. F., 1953, *Esthétique* (Textes choisis par C. Khodoss), Paris, PUF, p. 13.

³⁴⁰ HEGEL, G. W. F., 1964, *L'idée du beau*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, p. 15-16.

³⁴¹ « Hegel est en effet la figure typique du philosophe de l'art qui se veut en même temps historien de l'art, puisqu'il va jusqu'à produire sa propre histoire de l'art, en fonction de son inclusion logique au sein de son système philosophique. » SAUVANET, Pierre, 2014, *Éléments d'esthétique*, Paris, Ellipses Édition Marketing, p. 24.

frontières entre le domaine de l'expérience artistique et celui de l'éthique. De fait, contrairement à Platon, il n'y a pas pour le grand philosophe de Berlin de limites infranchissables entre ces deux domaines, puisque le mouvement dialectique propre à sa pensée permet de dépasser la dichotomie entre le phénomène et l'Idée : l'Idéal se rapporte au concept d'Idée, lequel renvoie à l'unité conceptuelle de l'Être et du Concept. L'Idée chez Platon est vraie dans son concept et son universalité, mais n'est pas réalisée dans sa réalité en raison de sa nature suprasensible, alors que chez Hegel :

... de même que le concept sans son objectivité n'est pas véritablement concept, de même l'idée n'est pas véritablement idée sans sa réalité et en dehors de celle-ci. L'idée doit donc progresser vers la réalité, et elle ne reçoit celle-ci que de la subjectivité réelle, conforme au concept, de son unité idéelle et de son être-pour-soi.³⁴²

C'est pourquoi, pour Hegel, tout comme pour Aristote, il n'y a pas de monde des idées transcendant le monde des idées : le sensible et l'intelligible se rencontrent dans la mise en forme, dans la représentation significative. Le déploiement de l'art dans une *histoire* en fonction de son incarnation idéale permet en fait de saisir comment tous les concepts généraux hégéliens convergent vers celui de l'Idéal, puisque ce dernier fait voir la réalité du concept.

De manière plus précise, chez Hegel, le domaine de l'esthétique devient celui de la philosophie de l'art, c'est-à-dire qu'il prend pour objet de réflexion la philosophie de l'art et celle-ci se présente comme intrinsèquement liée à une histoire des manifestations de l'esprit.³⁴³ Ce dont il est question dans l'esthétique de Hegel c'est alors à nouveau de la trajectoire de la conscience de soi, de l'esprit qui se reconnaît, se saisit, selon une progression spirituelle, mais cette fois-ci vers la Totalité Absolue dans son moment sensible, lequel met en forme la réflexion de l'universel (la vérité) dans la particularité (une espèce d'art) par l'intermédiaire de la singularité (l'œuvre).

³⁴² HEGEL, G. W. F., 1964, *op. cit.*, p. 90-91.

³⁴³ Si Hegel n'est pas le penseur à l'origine de l'usage du terme « esthétique », puisque ce dernier fut introduit par le philosophe allemand Baumgarten au milieu du XVIII^e siècle, il lui revient toutefois d'avoir donné à ce vocable la signification de philosophie de l'art, c'est-à-dire d'avoir abordé l'art d'un point de vue scientifique, de manière à élaborer une science de l'art.

Selon l'approche hégélienne, la manifestation de l'idéal dans l'art peut être abordée à partir du concept philosophique du *beau*, puisque celui-ci permet de comprendre la diversité des œuvres en tant que la particularisation dudit concept. L'œuvre incarne l'universalité du beau dans la singularité : « Pour autant que, ainsi qu'extériorisé, il [le vrai] s'offre également à la conscience et que le concept reste inséparable de sa manifestation extérieure, l'idée n'est pas seulement *vraie*, mais elle est également *belle*. Le beau se définit ainsi comme la *manifestation sensible* de l'idée.³⁴⁴ » Pour le philosophe, le beau naturel ne doit pas être pris comme modèle, car il n'exprime pas la spiritualité : le beau artistique lui est supérieur parce qu'il met en forme la beauté née de l'esprit qui s'intuitionne. En ce sens, la beauté est intimement liée à la conscience de soi : elle est une forme sensible par laquelle la conscience s'appréhende comme particularité et comme universalité, mais dépourvue de ses travers (ses difformités) non conformes à l'universalité dans son idéalité.³⁴⁵ C'est d'ailleurs en raison du fait que Hegel ne conçoit pas le beau comme représentation de la nature qu'il se montre critique à l'endroit du concept d'imitation. Il reproche à l'imitation de tenter d'atteindre le réel plutôt que de chercher à exprimer le domaine de l'esprit par le biais d'une forme artistique : « ... l'art est limité dans ses moyens expressifs et ne peut produire que des illusions unilatérales, c'est-à-dire qu'il n'arrive à produire l'apparence de la réalité que pour un seul des sens, et ainsi, faute de dépasser la fin formelle de la *simple imitation*, il ne fournit qu'une caricature de la vie au lieu d'une réelle vitalité.³⁴⁶ » De surcroît, le penseur de Berlin considère que toute manifestation de l'esprit, même sous la forme d'une mauvaise idée, demeure supérieure à la nature. Mais nonobstant cette critique de l'imitation, la perspective de Hegel ne se rapproche pas pour autant de celle de Platon, puisque pour ce dernier la reproduction mimétique n'est qu'un simple simulacre, alors que pour Hegel la forme sensible de l'art doit répondre à un véritable besoin spirituel, et en restant rivé sur la reproduction du réel, ce n'est pas tant que l'imitation consiste en un éloignement de la vérité, mais qu'elle ne sert pas l'absolu, c'est-à-dire qu'elle ne constitue pas

³⁴⁴ HEGEL, G. W. F., 1964, *op. cit.*, p. 41.

³⁴⁵ « La nécessité du beau artistique découle donc des défauts inhérents à la réalité immédiate, et l'on peut définir sa tâche en disant qu'il est appelé à représenter dans toute leur liberté, même extérieurement, les manifestations de la vie, et principalement pour autant qu'elle est animée par l'esprit, et à rendre ainsi l'extérieur conforme au concept. » *Ibid.*, p. 104.

³⁴⁶ HEGEL, G. W. F., 1997 (1835), *op. cit.*, p. 98. « L'art doit donc se proposer une autre fin que l'imitation purement formelle de la nature ; dans tous les cas, l'imitation ne peut jamais produire que des chefs-d'œuvre de technique, jamais des œuvres d'art. » HEGEL, G. W. F., 1953, *op. cit.*, p. 16.

une modalité dont se sert l'imaginaire (symbolisant) pour échapper à la contingence de la nature.³⁴⁷ Suivant ce parti pris, Hegel soutient que c'est au moyen d'un art non mimétique que l'idée peut s'incarner et matérialiser l'absolu dans la forme sensible du beau artistique.³⁴⁸ Cela dit, si l'absolu ne peut être réduit à sa manifestation phénoménale, la manière dont l'esprit l'appréhende demeure attachée à l'histoire et il en va de même pour son incarnation dans le beau, puisque celui-ci est ancré historiquement en fonction du développement spirituel d'un peuple. Le beau est l'apparence sensible de l'idée et cette dernière est le concept dans son existence extérieure, dans sa capacité à déterminer l'histoire :

La beauté ne peut résider que dans la figure, parce que c'est seulement dans cette apparence extérieure que l'idéalisme objectif de la vie devient pour nous objet d'intuition et de contemplation sensible. La pensée appréhende cet idéalisme dans son *concept* et fait de lui un pour soi selon son *universalité*, tandis que la considération de la beauté le fait pour soi selon sa *réalité apparente*.³⁴⁹

Dans ses *Cours d'esthétique*, Hegel détermine des moments logiques, à travers lesquels l'idéal se déploie, lesquels renvoient à des stades historiques (art symbolique, art classique et art romantique) et ces *formes artistiques* sont liées à des *espèces d'art singulières* hiérarchisées en fonction de leur teneur spirituelle (architecture, sculpture, peinture, musique et poésie). Les différentes figurations rendent compte des visions du monde (la conscience des peuples attachée aux époques successives de l'histoire) conformément au degré de développement atteint par

³⁴⁷ En fait, la divergence entre les deux penseurs concernant le principe d'imitation met en évidence le fait que leurs différentes conceptions du rôle de l'art excèdent le principe d'imitation, car chez Hegel, la vérité et l'absolu sont atteignables par l'art, alors que chez Platon la vérité n'est accessible que par la philosophie, l'art constitue en fait une dégradation de la vérité.

³⁴⁸ « On règle par là le cas du principe de l'imitation de la nature dans l'art, au sujet de laquelle aucune entente n'est possible avec une opposition aussi abstraite, tant que l'[être] naturel est pris seulement en son extériorité, non pas comme forme naturelle riche de sens, caractéristique, signifiant l'esprit. » HEGEL, G.W.F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 346. Cela dit, la perspective hégélienne ne rend pas tout à fait justice au principe d'imitation, car même lorsque l'art avait une visée imitative, il ne fut jamais une simple et pure imitation, il a toujours été également l'expression d'une perspective sur le monde, c'est-à-dire une interprétation constitutive des œuvres.

³⁴⁹ HEGEL, G. W. F., 1997 (1835), *op. cit.*, p. 193.

l'esprit et les différentes manières que ce dernier a de concevoir l'absolu.³⁵⁰ L'art se déploie ainsi suivant différentes formes qui marquent la progression de l'esprit (la connaissance qu'il a de lui-même) et il connaît son moment d'excellence dans une *espèce d'art* particulière.³⁵¹ Le premier stade de l'art est appréhendé par Hegel dans ce qu'il qualifie d'art symbolique (oriental): celui-ci constitue un prélude à la représentation, mais ne traduit pas encore le spirituel dans des figures sensibles. Il demeure une forme indéterminée qui n'exprime pas adéquatement l'idée ; son expression relève d'une personnification anthropomorphique, en raison du fait qu'elle n'apparaît pas encore pleinement dans la figure humaine. L'architecture constitue l'espèce d'art privilégié par laquelle cette forme se *cherche*. Dans son deuxième stade, l'art classique (grec), l'esprit humain se *trouve* et s'incarne dans une figure sensible – humaine – qui rencontre la perfection plastique. C'est la statuaire grecque classique qui, selon Hegel, exprime le mieux la réconciliation entre la figure et le contenu, entre la nature et l'esprit ; il s'agit en fait d'une figuration conforme au concept du beau. Mais si cette con-figuration humaine se présente comme la plus haute et la plus vraie, sa teneur spirituelle ne relève cependant pas encore tout à fait de l'absolu, car elle demeure attachée à la forme corporelle. Ainsi, ce moment d'harmonie formelle incarnée dans la sculpture est transitoire et il se trouve dialectiquement dépassé dans un troisième stade, soit celui de l'art romantique (chrétien-germanique). Dans cette forme, l'art se *dépasse* lui-même en atteignant les limites de l'objectivation du spirituel et en prenant conscience de son caractère absolu. L'expression de l'esprit au sein de l'art romantique s'affranchit ainsi toujours davantage de la matière et cette dématérialisation s'opère ultimement dans la poésie.³⁵² Cette *espèce d'art* marque d'ailleurs la limite de l'art romantique à partir de laquelle la religion prend le relais. Il s'en suit qu'avec l'art romantique, l'esprit ne s'incarne plus dans le monde extérieur, il apparaît plutôt au sein de

³⁵⁰ Il importe de souligner qu'en pensant l'art dans son contexte historique, Hegel le pense dans sa relation aux exigences de la représentation religieuse, puisque l'esprit du temps qu'il appréhende est l'esprit religieux.

³⁵¹ Par ailleurs, les *espèces d'art* (architecture, sculpture, peinture, musique et poésie) connaissent un déroulement qui leur est propre et qui est indépendant des formes artistiques qu'ils objectivent. Ce déroulement relève d'une classification qui comporte trois moments se rapportant respectivement à trois *styles* : un balbutiement (attaché au style dit *sévère*), un épanouissement (style dit *idéal*) et un déclin (style dit *agréable*). Ce dernier incarne la perte d'un contenu essentiel et répond à un simple souci de plaire.

³⁵² Dans la poésie, la beauté devient une chose de l'esprit, de sorte que ce que l'art gagne en spiritualité et en vérité, il le perd en sensibilité. Autrement dit, *ce que la forme artistique perd en extériorité, elle le gagne en intériorité*.

l'intériorité, de sorte que l'expression se recentre sur le moment subjectif. L'art ne meurt pas au sein de ce stade, mais il cesse d'être la révélation la plus adéquate de la vérité et se détourne alors de l'idéal du beau. En somme et pour résumer ces trois formes capitales, l'art symbolique *cherche* l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, l'art classique la *trouve* et l'art romantique la *dépasse* en émancipant l'art de lui-même et en ouvrant le passage à la philosophie. Le passage de l'expression artistique de l'esprit absolu vers la sphère de la religion et ultimement de la philosophie montre en fait que l'art ne constitue qu'un moment d'un devenir spirituel qui le dépasse.³⁵³ Ce n'est qu'à partir de la philosophie que l'auto-réalisation de l'esprit apparaît dans un mouvement clos sur lui-même et qu'il se laisse saisir par-delà la figuration et la représentation sensible.

Ces moments logiques des formes artistiques mettent avant tout en lumière l'historicité du beau, c'est-à-dire le fait que les œuvres doivent être jugées selon le moment où elles apparaissent dans l'histoire et selon le contenu qu'elles expriment en fonction du développement de l'esprit. Le beau rend compte d'une œuvre formée et modelée au diapason de l'esprit, lequel est façonné par le principe dialectique sous-jacent le mouvement de l'histoire : « Le beau est l'idée conçue comme unité immédiate du concept et de sa réalité, pour autant que cette unité se présente dans sa manifestation réelle et sensible.³⁵⁴ » Si Hegel soutient que le bel art, comme produit de l'activité humaine, est toujours teinté par le monde depuis lequel il émerge (conditions objectives de réalisation et degré de réalisation de l'esprit d'un peuple), il reconnaît également le pouvoir de l'œuvre à déterminer l'histoire, de manière à transcender les époques et à pénétrer l'âme (et le cœur) via une multitude de thématiques appartenant à tous les temps.³⁵⁵ Pour Hegel,

³⁵³ L'art doit se résoudre dans la philosophie en tant qu'il est une forme de révélation « inférieure » que la philosophie, comme forme « supérieure », s'approprie et investit. Ce mouvement s'explique par le fait que l'art est limité dans son contenu à une forme sensible et qu'il y a une existence de l'Idée plus profonde dont le sensible ne peut rendre compte. Pour le dire avec Grondin : « L'art arrête d'être un interlocuteur valable dès l'instant où il est évalué à la lumière d'un paradigme philosophique déjà assuré de sa supériorité. » GRONDIN, Jean, 1984, *loc. cit.*, p. 336.

³⁵⁴ HEGEL, 1964, *op. cit.*, p. 48.

³⁵⁵ « ... l'art semble naître d'une impulsion supérieure, et satisfaire des besoins supérieurs, voire même parfois des besoins suprêmes et absolus, puisqu'il dépend des conceptions plus générales du monde et des intérêts religieux de toutes les époques et de tous les peuples. » HEGEL, 1997, *Esthétique*, Tome 1 *op.cit.*, p. 84. À ce sujet, la signification que possède une œuvre (comprise dans une certaine temporalité) peut être mise en relation avec ce que Bakhtine nomme la petite et la grande temporalité, lesquelles renvoient respectivement à un temps fini et à un « au-delà » : « La *petite temporalité* (la

l'œuvre d'art n'est évidemment pas le produit de l'expression de la subjectivité singulière de l'artiste qui se laisse distraire par son propre goût et les suggestions de la mode : elle est plutôt l'expression sensible de l'absolu, c'est-à-dire de l'universel qui a atteint son autonomie dans le mouvement de la conscience de soi. En ce sens, la personnalité de l'artiste doit être discrète afin de laisser place à la mise en œuvre de son intuition du monde et éviter que cette dernière soit ombragée par une personnalité trop stylisée.³⁵⁶ Certes, l'artiste exprime un génie qui lui est propre, mais ce génie se traduit par une capacité d'intuitionner et de révéler le monde (dans son actualité vivante) telle une puissance étrangère et ce, de manière inventive par le biais d'une maîtrise technique qui sert l'expression de l'absolu. Assurément, le savoir-faire technique importe dans la réalisation de l'œuvre, mais les règles d'exécution ne suffisent pas au procès de création, elles ne sont pas ce qui fait l'essentiel de l'activité artistique, car, tel que souligné, l'œuvre dépasse la maîtrise technique par le fait qu'elle relève d'une activité spirituelle enracinée dans son histoire. En d'autres termes, l'art n'est pas le produit d'une activité universellement humaine, il est la création, *la révélation* (spéculaire), d'un esprit doué dans sa singularité, mais dont le don particulier est néanmoins formé par la pensée (*Bildung*) – l'universel, afin de servir le bel art.³⁵⁷ L'œuvre obéit à la nécessité interne de la réalisation de

contemporanéité, le passé immédiat et le futur prévisible – souhaité) et la *grande temporalité* – le dialogue infini et inachevable où nul sens ne meurt. [...] Une œuvre fait éclater les frontières de son temps, elle vit dans les siècles, autrement dit, dans la *grande temporalité*, et, ce faisant, il n'est pas rare que cette vie (et c'est toujours vraie pour une grande œuvre) soit plus intense et plus pleine qu'aux temps de sa contemporanéité. » BAKHTINE, Mikhaïl, 1984 (1979), *Esthétique de la création verbale* (trad. de A. Aucouturier), Paris, Éditions Gallimard, p. 392 et 344.

³⁵⁶ « ... l'œuvre d'art n'est expression du dieu que quand aucun signe de particularité subjective ne s'y trouve, et quand, au contraire, la teneur essentielle de l'esprit qui l'habite s'y est fait concevoir et naître sans aucune immixtion et sans être souillée par la contingence d'une telle immixtion. » HEGEL, G.W.F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 347. Or, il y a un type de personnalité, que l'on observe autant dans la représentation artistique que dans la réalité, dont le caractère marque les époques, et qui se pose au-delà d'un simple réfléchissement de l'universel dans la particularité : il s'agit de la figure héroïque. Chez le héros, l'individualité ouvre la voie à un nouvel universel qui est le fruit d'une moralité particulière. En fait, le héros se différencie de l'universel par des sentiments et des actions qui sont supérieurs au « général » et qui relèvent de sa propre individualité : « Sa [celle du héros] vertu autonome, et libre le pousse à réparer les injustices en s'appuyant sur la particularité de sa volonté, à lutter contre les monstruosité aussi bien humaines que naturelles, mais elle ne constitue pas l'état universel de son époque ; elle lui appartient de façon particulière et exclusive. » HEGEL, G. W. F., 1997 (1835), *op. cit.*, p. 263. (Je souligne)

³⁵⁷ « ... plus l'artiste est haut placé, plus profond il doit éclairer les abîmes de l'âme et de l'esprit ; ceux-ci ne sont pas connus immédiatement, mais ils sont à sonder, ce qui ne peut se faire qu'au travers de l'esprit de l'artiste tourné vers le monde intérieur et extérieur. Ainsi, une fois encore, c'est par l'*étude* que l'artiste prend conscience de ce contenu et qu'il prend possession du matériau et du contenu de ses conceptions. » *Ibid.*, p. 181.

l'idée, mais aussi à des nécessités externes (époque, contexte social, réception par le public, moyens techniques, etc.). C'est suivant ces conditions que l'interprétation de l'œuvre d'art doit tenir compte de l'histoire et des contingences propres à son émergence. Dans le même ordre d'idées, Hegel admet que c'est parce que l'œuvre s'offre à un public à des fins de contemplation qu'elle est tournée vers l'extérieur et qu'elle doit donc s'accorder avec son temps, bien qu'elle nécessite en contrepartie de posséder la capacité de toucher le public par-delà son temps. Ainsi, le public doit être en mesure de se réfléchir dans l'œuvre, c'est-à-dire de « se-sentir-chez-soi-depuis-l'être-autre » en se reconnaissant dans la réalisation de l'idée au-delà du temps et du lieu de sa genèse.³⁵⁸ Le moment réceptif agit, bien que différemment de celui de la création, sur le besoin humain de s'apparaître à soi-même, il participe de l'unité, qui est et qui se sait, du sujet et de l'objet. En ce sens, si Hegel ne conceptualise pas un moment logique de la réception comme tel, il en tient néanmoins compte dans son analyse des « qualités » de l'œuvre d'art et de l'expérience esthétique. Il se désole toutefois du fait que son époque s'attarde davantage au discours sur l'art qu'à la réception de l'art lui-même.

À la lumière de ces considérations, « La question qui se pose alors [selon Hegel] est celle de savoir à quelle nécessité interne répond cet intérêt pour la beauté, ce besoin d'art, par rapport à tous les autres domaines de la vie et du monde.³⁵⁹ » En guise de réponse, le philosophe affirme que l'art répond à un besoin de liberté spirituelle qui procède selon un mouvement qui va du dedans vers le dehors, qui objective une intériorité, une *intuition*, laquelle sert par la suite une meilleure connaissance du monde dans un mouvement de retour à soi par l'intériorisation d'une extériorité. Or, si la liberté réside dans la reconnaissance de soi chez l'être autre, c'est-à-dire dans la capacité de rendre le monde familier par son action sur lui en s'y retrouvant soi-même en l'ayant transformé, l'habitude apparaît alors comme un mouvement intrinsèquement lié à

³⁵⁸ Dans la réception de l'œuvre, le public doit s'étonner, c'est-à-dire être saisi dans ce qui est en soi absolu et donc par des considérations qui vont au-delà d'un ici et maintenant : « L'étonnement [...] se manifeste lorsque l'homme, comme esprit, se dégageant pour la première fois des liens qui l'attachent originellement à la nature, et s'élevant au-dessus des besoins purement physiques, abandonne la considération des objets particuliers pour chercher dans les choses un côté général, invariable et absolu. » HEGEL, G. W. F., 1997 (1835), *op. cit.*, p. 416.

³⁵⁹ HEGEL, G. W. F., 1964, *op. cit.*, p. 17.

l'expérience esthétique.³⁶⁰ De fait et au vu de ce qui a été développé au chapitre précédent, l'habitude se présente comme une manière de rendre le monde familier au moyen de laquelle l'esprit se forme et s'exprime. Elle participe de la progression de l'âme vers l'esprit, soit à l'être élevé au-dessus de la détermination naturelle, de même qu'à sa figuration dans des façons d'être particulières au moyen desquelles l'esprit se connaît et se reconnaît (par une appropriation de l'étranger), de sorte que l'habitude et la réalisation de l'idéal marchent main dans la main dans le procès de connaissance et de création du monde : « L'âme effective, dans l'habitude du sentir et de son sentiment de soi concret, est en soi l'idéalité étant pour soi de ses déterminités, qui, au sein de leur extériorité, est rappelée dans et à elle-même, et relation infinie à elle-même.³⁶¹ » Ainsi, si l'art est indissociable de l'histoire du monde et que cette histoire est inséparable du cheminement de l'esprit comme mouvement de réalisation sous forme d'« *habitation* » (de *familiarisation*), l'art apparaît comme l'œuvre de l'âme, soit la figuration de son chemin en tant qu'esprit comme forme de l'absolu. En ce sens et tel que le souligne Malabou, chez Hegel, « les caractéristiques de l'homme apparaissent non comme un donné mais comme le résultat d'un *processus de formation dont l'art est le paradigme*.³⁶² » En fait, en développant une distinction entre l'esprit objectif de l'esprit absolu, Hegel montre du même coup en quoi ce qui s'objective dans le monde a le pouvoir d'incarner l'absolu en tant que miroir réfléchissant. Les formes objectivées de la culture sont en même temps la révélation de l'esprit absolu de cette culture, c'est-à-dire la façon dont cette culture se pense et se figure à un moment donné de son *histoire*. La manifestation artistique de l'absolu, par le procès spéculaire qu'elle met en œuvre, participe à rendre le monde objectif conscient de lui-même, et donc à révéler l'esprit du temps suivant l'incarnation particulière et singulière de l'universel comme Totalité.³⁶³ Par conséquent, si pour

³⁶⁰ À ce sujet, Gadamer propose également de considérer le lien qui unit l'habitude, comme mode de familiarisation, avec l'expérience esthétique : « Toute reconnaissance fait faire l'expérience d'une familiarité grandissante et toutes nos expériences du monde sont en fin de compte des formes nous permettant de construire notre familiarité avec ce monde. L'art, quel qu'il soit [...] est une forme de reconnaissance à laquelle on recourt pour approfondir la connaissance qu'on a de soi (*Selbsterkenntnis*) et, par là aussi, la familiarité avec le monde. » GADAMER, Hans-Georg, 1992, *L'actualité du beau* (trad. de E. Poulain), Aix-en-Provence, Éditions ALINEA, p. 121-122.

³⁶¹ HEGEL, G.W.F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 220.

³⁶² MALABOU, Catherine, 1996, *op. cit.*, p. 100. (Je souligne)

³⁶³ « Le sensible dans l'œuvre artistique participe de l'idée, mais à la différence des idées de la pensée pure, cet élément idéal doit en même temps se manifester extérieurement comme une chose. [...] Le besoin général d'art est donc le besoin rationnel qui pousse l'homme à prendre conscience du monde intérieur et extérieur et à en faire *un objet dans lequel il se reconnaisse lui-même*. » HEGEL, G. W. F., 1953, *op. cit.*, p. 19 et 22. (Je souligne)

Hegel, au moyen de la médiation de l'art, le corps humain sculpté apparaît comme l'image de l'esprit, l'habitude donne à voir, au-delà des frontières proprement artistiques, cette adéquation entre l'intérieur et l'extérieur par laquelle l'esprit se conçoit. Pour le dire autrement et suivant les termes de Malabou, le façonnement réciproque du corps et de l'âme dans l'habitude montre que « L'homme n'est que ce qu'il (se) fait et n'exprime que ce qu'il *forme*.³⁶⁴ » L'habitude et l'art sont ainsi respectivement intégration et dévoilement de l'unité de l'être et du concept, soit la (re)production symbolique de l'idéal, la rencontre du sensible et du spirituel.³⁶⁵ D'ailleurs à ce propos, Malabou propose la fine analogie entre la formation de soi par l'habitude et l'action de sculpter la pierre comme travail de la matière à une fin spirituelle : « Par là, elle [la sculpture] réalise la traduction mutuelle du spirituel et du corporel. Le corps de la statue – tout comme celui de l'homme tel qu'il apparaît à la fin de l'« Anthropologie » –, devient le « signe de l'âme ». Cet état plastique est caractérisé par Hegel comme *rencontre de l'habitus et de l'idéal*³⁶⁶ ». En ce sens, l'art, de la même manière que l'habitude, rend l'étranger familier, il se révèle comme une façon d'habiter, d'exprimer, et de faire sien le monde dans son idéalité, c'est-à-dire dans son être et son concept sous la forme de la liberté. L'homme se constitue théoriquement, en contemplant sa pensée, et pratiquement, *en se reconnaissant dans le monde qu'il sculpte* ; l'art répond à ce besoin de se manifester soi-même dans les choses extérieures et de s'y reconnaître : il est l'esprit qui s'intuitionne et se contemple comme objet sensible. C'est parce que la connaissance que l'esprit possède de lui-même est toujours située et donc (re)connaissance, notamment dans des courants artistiques et ultimement scientifiques, que l'absolu aussi est situé : il prend la forme d'un paradigme à l'intérieur duquel l'humanité, dans sa vie spirituelle – individuelle et collective –, se familiarise et se saisit à un moment donné de

³⁶⁴ MALABOU, Catherine, 1996, *op. cit.*, p. 99.

³⁶⁵ Bien que l'habitude paraisse *a priori* servir le développement de l'âme et donc opérer à un niveau de progression inférieur à celui de l'esprit absolu dans son incarnation artistique, il importe de souligner que « [l]a forme de l'habitude embrasse toutes les sortes et tous les degrés de l'activité de l'esprit. [...] elle [l'habitude] est ce que l'existence de toute spiritualité dans le sujet individuel a de plus essentiel, afin que le sujet soit en tant qu'immédiateté *concrète*, en tant qu'idéalité de l'ordre de l'âme, afin que le contenu, religieux, moral, etc., lui appartienne comme à ce *Soi-ci*, comme à cette âme-ci. » HEGEL, G.W.F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 217-218.

³⁶⁶ MALABOU, Catherine, 1996, *op. cit.*, p. 100. Et Malabou d'ajouter : « Dans la mesure où, sous l'effet de l'habitude, l'âme et le corps se traduisent l'un en l'autre, ils composent une unité non rattachée, absolue, laquelle, parce qu'elle est sui-référentielle, constitue la structure de la signification spéculative. » *Ibid.*, p. 101.

son développement. L'absolu en tant qu'union de l'esprit et du monde révèle ainsi le fait que la vérité a une histoire et qu'elle est elle-même historique.³⁶⁷

Toutefois, aux yeux du penseur de Berlin, cette capacité que possède l'art de révéler sensiblement l'esprit à lui-même s'émousse au contact de l'avènement de la modernité, puisque l'expression artistique n'agit plus comme véhicule de la vérité. Aux temps modernes, l'art devient l'art pour l'art, c'est-à-dire qu'il ne cherche plus à incarner les intérêts spirituels supérieurs, soit l'idéal. En fait, ce n'est pas tant que l'art ne cherche plus à exprimer l'absolu que l'absolu, qui, en s'émancipant de tout lien matériel, a refermé le mouvement de l'esprit sur lui-même, de manière à ne plus trouver son expression adéquate dans l'art.³⁶⁸ L'art se voit alors voué à servir d'autres considérations, à incarner un mouvement de l'esprit détaché de sa progression téléologique et attaché à un esprit du temps émancipé de l'esprit religieux dans un contexte de dépassement de l'opposition globale entre art et non-art.³⁶⁹ Pour Hegel, l'art moderne, délesté de tout rapport à l'absolu et aux puissances sacrées, se trouve désubstantialisé : il ne sert plus le développement (intuitif) de la raison comme mode d'accès à la liberté, le « connais-toi toi-même » enraciné dans le monde sensible, il sert plutôt sa propre fin esthétique. Il en résulte que l'art touche de moins en moins viscéralement son public ; il a

³⁶⁷ Suivant cette perspective, l'absolu est absolu parce qu'il est pensé comme absolu : il s'inscrit dans la pensée spéculative de Hegel, laquelle repose sur une opération spéculaire en raison du fait qu'elle agit comme miroir de la pensée humaine et que cette pensée est significative. De fait, et tel que le souligne Grondin dans sa lecture herméneutique de l'art : « ... c'est bien l'homme, en quête de sens, qui tient à l'apparaître de l'absolu. Un absolu absout de toute expérience humaine ne serait qu'une vaine assurance comme n'importe quelle autre. [...] L'art devient, pour ainsi dire, un existentiel dont l'essence est moins d'être dévoilement *de* quelque chose, ce qui reste indispensable, que dévoilement *pour* quelqu'un. » GRONDIN, Jean, 1984, *loc. cit.*, p. 336.

³⁶⁸ « Mais si l'art a, dans la nature et les domaines finis de la vie, son *avant*, il a aussi son *après* ; c'est-à-dire un cercle qui le dépasse dans l'appréhension et la représentation de l'absolu. Car l'art porte en lui-même sa limitation ; aussi fait-il place à des formes plus hautes de conscience. » HEGEL, G. W. F., 1953, *op. cit.*, p. 211.

³⁶⁹ Je reviendrai plus bas sur quelques fonctions qu'occupe aujourd'hui l'art – généralisé – dans son rapport à l'esprit du temps. Ce qu'il importe néanmoins de retenir pour l'instant, c'est que ce n'est pas parce que l'art moderne ne sert plus la vie de l'esprit, c'est-à-dire celle de l'esprit religieux, qu'il ne sert pas une autre figure de l'esprit, telle celle de l'esprit capitaliste. Je souligne par ailleurs, avec Jimenez, que « Le mérite de Hegel est d'avoir pensé que la fin de l'art romantique marquait, en son temps, le seuil de l'art de l'esthétique moderne. La réflexion hégélienne sur l'art est certainement celle qui a eu et a toujours le plus de retentissement dans l'esthétique contemporaine. » JIMENEZ, Marc, 1997, *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Paris, Éditions Gallimard, p. 201-202

non seulement perdu ses fonctions divines, mais également sociales : « Il est permis d'espérer que l'art ne cessera pas de s'élever et de se perfectionner, mais sa forme a cessé de satisfaire le besoin le plus élevé de l'esprit.³⁷⁰ » Dès lors, selon le philosophe, l'art moderne se présente dans des formes affranchies de la révélation du sacré, de l'absolu, de sorte que l'expression artistique n'est plus celle d'une *belle idée*, mais l'exposition d'un regard subjectif sur le monde proposé par l'artiste. Suivant cette mise au premier plan du regard de l'artiste, Hegel se désole justement du fait que ce dernier cherche de plus en plus à briller, à se faire valoir aux yeux des autres : l'œuvre (et son auteur) ne cherche plus à révéler la vérité, mais simplement à plaire. En ce sens, l'art moderne, de même que son prolongement dans l'art contemporain, n'expriment plus la beauté comme incarnation de l'absolu (divin) tourné vers l'intériorité, mais la beauté comme incarnation d'un idéal « singulier » tourné vers l'extériorité, vers l'apparence.³⁷¹ Il émerge de ce mouvement non pas une diminution de la production artistique, mais une réorientation du dessein de l'art à des fins qui se rapprochent davantage d'un simple mode d'expression, de même que d'un plaisir divertissant intégré à la vie quotidienne, de sorte que son appréciation ne repose plus sur une vénération, mais davantage sur un regard critique et un jugement : « Ce que suscite en nous une œuvre artistique de nos jours, mis à part un plaisir immédiat, c'est un jugement³⁷² ». Et il apparaît clairement aujourd'hui que cette réorientation

³⁷⁰ HEGEL, G. W. F., 1964, *op. cit.*, p. 30.

³⁷¹ Ce que j'entends par idéal « singulier » sera développé plus bas, mais je précise d'emblée que cela reprend le mouvement décrit au chapitre précédent, lequel rend compte de l'intériorisation d'un universel qui participe de la quête de distinction personnelle, singulière, comme finalité : l'idéal de singularité apparaît ainsi comme le reflet de l'esprit du temps, il est l'expression de la rencontre entre la société démocratique de masse, le modèle néolibéral et ce qui apparaît aujourd'hui comme le capitalisme artiste, lesquels incitent de concert l'individu à exprimer sa distinction particulière. Cela va dans le sens de la signification de l'art contemporain décrite par Luc Ferry : « Ce qui caractérise l'art contemporain n'est certainement pas le fait que les œuvres y témoigneraient de moins de talent que ne le firent celles du passé. Simplement, la prétention de l'art a peut-être changé : pour nombre d'artiste, il ne s'agit plus aujourd'hui [...] de découvrir le monde, d'utiliser l'art comme un instrument de connaissance d'une réalité étrangère à soi. Tout à l'inverse, il semble que, dans bien des cas [...] l'œuvre soit définie par l'artiste lui-même comme un prolongement de soi, une sorte de carte de visite particulièrement élaborée. » FERRY, Luc, 1990, *Homo Aestheticus*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, p. 23. Toutefois, ce que Ferry omet de souligner ici, c'est que le monde est réfléchi en soi parce qu'il le précède, de sorte que l'expression de soi est également l'expression du monde. Autrement dit, en exprimant sa singularité, l'artiste figure un monde au sein duquel la définition de soi se présente comme un projet, voire comme un impératif sociétal.

³⁷² HEGEL, G. W. F., 1953, *op. cit.*, p. 23. Il importe ici de souligner que « la philosophie allemande des Lumières a [...] avec cohérence imputé le jugement non pas à la faculté supérieure de l'esprit mais à la faculté inférieure de connaissance. » GADAMER, Hans-Georg, 1996 (1976), *Vérité et Méthode* (trad. de

de la finalité de l'art, qui en était qu'à ses balbutiements à l'époque de Hegel, a poursuivi son développement dans cette veine « divertissante » de façon toujours plus assurée. L'idéal artistique comme monstration de la vérité spirituelle a ainsi laissé place à un modèle de production de l'art qui reflète un tournant dans l'histoire, lequel est à penser en lien avec les transformations évoquées plus haut, soit son dépassement par la philosophie et donc par l'universel scientifique³⁷³, mais aussi dans son rapport avec la suprématie de l'idéologie marchande, laquelle se décline par une façon d'habiter, de connaître et de s'appropriier le monde par le biais notamment de pratiques consuméristes esthétisées témoignant de l'alliance entre l'art et le marché.³⁷⁴ À ce sujet, Gilles Lipovetsky et Jean Serroy posent le constat éclairé suivant :

Face à pareil devenir de la relation à l'art, comment s'empêcher d'y reconnaître une ultime illustration de la formule fameuse : « L'art reste pour nous, quant à sa destination suprême, une chose du passé ». La thèse hégélienne ne signifie évidemment pas disparition des œuvres ou des amateurs d'art mais la nouvelle place de celui-ci devenant un type de consommation frivole, un simple accessoire divertissant de la vie. Ce n'est pas que l'art ait cessé de passionner le public – c'est tout le contraire, jamais autant de beautés artistiques ne sont goûtées par autant d'individus –, mais il ne le touche plus que de manière épidermique comme un objet de consommation ou un spectacle d'animation du quotidien.³⁷⁵

É. Sacre), Paris, Éditions du Seuil, p. 47. Le jugement ainsi compris permet de connaître la chose singulière plutôt que d'accéder à l'universel.

³⁷³ Cela dit, dans le dépassement de l'art par la science, l'art poursuit son parcours historique suivant l'exigence d'une mise en forme, mais celle-ci situe l'inscription de l'intuition à l'intérieur des frontières de l'expérimentation scientifique.

³⁷⁴ Si l'art et l'esthétique sont des catégories bien distinctes, l'alliance entre l'art et le marché brouille certaines frontières propres à leur délimitation respective. De fait, l'intégration des dimensions esthétiques à la production industrielle n'est pas nouvelle et ne relève pas de l'art à strictement parler. Cependant, le mode de production esthétique caractérisé par l'intégration de l'art dans l'univers consumériste à travers un art de consommation de masse, qui se donne à voir notamment dans le cinéma, la publicité, la photo, la musique, etc. témoigne aujourd'hui de l'intégration des dimensions artistiques telles l'intuition et la créativité à la production de l'industrie culturelle, de même qu'à la production d'artéfacts. Cette réalité s'observe aussi dans la participation *accrue* d'artistes designers et de plasticiens à la création formelle et originale d'objets de consommation de masse et elle rend compte de la rencontre entre art et industrie de manière autrement accentuée que lors de l'émergence des arts industriels. Je reprends ici *grosso modo* l'argument de Lipovetsky et Serroy sur lequel je reviendrai.

³⁷⁵ LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *op. cit.*, p. 397. Dans le même ordre d'idées, Bourriaud souligne que « Le thème de l'abolition de l'art et de son renversement dans le quotidien constitue la clé de voûte de la modernité : l'art est moderne s'il postule sa propre extinction, s'il s'inscrit dans la perspective de sa future inutilité, s'il programme les paramètres de sa mort annoncée et en avise

Et de fait, bien que l'orientation et les fins de l'art se soient transformées, il n'y a pas pour autant une diminution de la production artistique, au contraire ; on assiste actuellement à la « généralisation » de l'art dans toutes ses formes objectales, performatives et « vaporeuses » et ce, tel que le souligne dans la même veine Yves Michaud :

Nous sommes passés d'un monde où continuaient à opérer les catégories de l'art romantique – alors même que l'art n'avait plus rien à voir avec ses catégories [...] – à un monde multiculturel, pluraliste, postcolonial mais aussi productiviste, massifié et consumériste où l'art n'est plus au sommet de son système symbolique de la culture mais un élément de ce système. La sublimité des expériences que le Grand Art prétendait apporter en a fait les frais, mais nous ne sommes pas pour autant privés d'art. Il y en a beaucoup, partout et même trop : *ça dégouline d'art sous toutes les formes possibles*. [...] Il est temps de reconnaître que nous sommes entrés dans un autre de l'expérience esthétique et un autre monde de l'art – celui où l'expérience esthétique tend à colorer la totalité des expériences, où les vécus sont tenus de se présenter sur le mode de la beauté, celui où l'art devient un parfum ou une parure.³⁷⁶

Sous l'éclairage de l'apport hégélien concernant l'incarnation de l'esprit du temps dans l'art et du constat (actualisé) de la transformation de la finalité de l'art, lequel soutient que l'art n'est pas mort, mais qu'il s'est métamorphosé, généralisé, voire banalisé³⁷⁷, il paraît à propos de tenter

sereinement l'hypothèse. » BOURRIAUD, Nicolas, 2009 (1999), *Formes de vie*, Paris, Éditions Denoël, p. 15.

³⁷⁶ MICHAUD, Yves, 2003, *op. cit.*, p. 9 et 18. (Je souligne) Si la philosophie de l'art de Hegel a marqué la disparition de la beauté comme critère esthétique classique, la quête de beauté n'est pas pour autant disparue d'un idéal « esthétique », seulement elle a cessé d'incarner la vérité. Le beau se pense et se manifeste désormais à l'extérieur des frontières traditionnelles des beaux-arts et de l'incarnation de la vérité, de manière à embrasser l'art dans son vaste déploiement, c'est-à-dire dans sa proximité avec l'industrie culturelle et marchande ; il se jouxte ainsi à un plaisir intéressé et consommé. Car en effet, si la quête de beauté et le désir d'embellissement de soi et du monde se généralise sous la forme d'un certain type de plaisir, les beaux-arts sont quant à eux plutôt en deuil de beauté : « ...les beaux-arts aujourd'hui, se targuent le plus souvent, et presque en premier lieu, d'être tout sauf "beaux". Ils présentent la plupart du temps des procédures plus ou moins sophistiquées de mise en déroute de la catégorie de beauté, et donc de toute esthétique au sens classique. » BELHAJ KACEM, Mehdi, 2010, *Inesthétique et mimesis*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, p. 11. Le fait que le beau ne soit désormais plus une finalité de l'art, ce que sa dialectisation dans la catégorie du laid met en évidence, illustre clairement non seulement la distinction, mais également parfois l'opposition entre art et esthétique.

³⁷⁷ Assurément, entre la fin de l'art soumis à l'esprit religieux et l'art appréhendé dans sa forme généralisée, il existe divers courants associés au modernisme et à la modernité esthétique (impressionnisme, symbolisme, expressionnisme, dadaïsme, surréalisme, automatisme, etc.) et la signification de l'expression artistique de ceux-ci n'est pas univoque et ne peut être réduite à un simple état « gazeux ». Cependant, ces courants ont communément (et successivement) participé à la transformation de l'art dans sa forme substantielle à sa forme procédurale en critiquant la société

de saisir la façon dont les individus expérimentent le monde à travers des pratiques artialisées – selon un mode spéculaire et mimétique – prenant appui sur une quête de différenciation, car : « [s]i tout peut être de l'art pourvu que l'on suive des procédures d'artialisation qui sont, au bout du compte, conventionnelles, alors tout peut être vu esthétiquement et l'art peut s'écouler librement en dehors du monde de l'art.³⁷⁸ » Cette généralisation n'est en effet pas sans conséquence, puisqu'elle affecte nécessairement la manière dont la subjectivité se saisit par l'intermédiaire des formes objectivées qui agissent comme supports réfléchissants, de sorte que cette artialisation sans frontière influence et oriente le développement de soi. La pléthore de miroirs (de formes artialisées) depuis lesquels le sujet se capte réfléchissent une toute autre configuration – celle d'une finalité esthétique plutôt que celle d'une progression de la conscience guidée par la raison.³⁷⁹ Il résulte de cette généralisation de l'art et de la réorientation de sa finalité, un renversement du mouvement propre à la représentation dans la sphère esthétique : l'art ne cherche plus à incarner la vie (de l'esprit), c'est désormais plutôt la vie qui imite l'art et il s'en suit que l'individu réfléchit cette inversion en « s'artialisant ».³⁸⁰ Certes, l'art ne se résume pas à l'« artialisation de soi » et ce mode de formation individuelle n'est pas un phénomène nouveau à proprement parler³⁸¹, mais son ampleur de même que ses modalités

bourgeoise et en développant l'objectif du dépassement de la séparation entre la vie et l'art, c'est-à-dire en cherchant à inscrire ce dernier dans le quotidien.

³⁷⁸ MICHAUD, Yves, 2003, *op. cit.*, p. 54.

³⁷⁹ La finalité esthétique actuelle ne suit pas le mouvement de développement de la raison, en ce sens qu'elle ne vise pas la connaissance de l'esprit à proprement parler et ce, bien que l'esthétisation du monde réfléchisse l'esprit du temps.

³⁸⁰ Je reviendrai sur les implications de ce renversement. Je tiens néanmoins à préciser dès maintenant que l'expression « artialisation de soi » est de moi, mais que le vocable « artialisation » est quant à lui emprunté à Alain Roger selon une référence de Sauvanet : « La nature imite l'art bien plus que l'art n'imité la nature, « la vie imite l'art bien plus que l'art n'imité la vie ». Tout ceci porte d'ailleurs un nom, inventé pour l'occasion par Alain Roger : *artialisation*. » SAUVANET, Pierre, 2014, *op. cit.*, p. 75

³⁸¹ On ne saurait en effet passer sous silence la figure emblématique du dandy qui a marqué la valorisation de l'artifice contre le naturel, c'est-à-dire qui a fait la promotion d'un travail sur soi à des fins de paraître suivant une logique d'« esthétisation de soi ». Mais en proposant de faire de soi et de sa vie une œuvre d'art, le dandy se révolte individuellement contre la société : il pose un acte de résistance à l'endroit de l'idéologie productiviste et de la loi de la marchandise alors émergentes au Royaume-Uni. C'est d'ailleurs selon cette visée contestataire qu'il est souvent qualifié de « dernier héros des temps modernes ». À contrario, ce que je nomme ici « artialisation du soi » ne s'inscrit nullement en rupture avec le système capitaliste et son alliance avec l'art aux fins du marché : en cherchant à faire de soi et de sa vie une œuvre, le citoyen-consommateur, le narcissique, contribue pleinement à la croissance économique et à l'idéologie qui la sous-tend. Ainsi, si le dandy a influencé une certaine orientation esthétique individuelle, ce dernier ne peut réellement faire l'objet d'un rapprochement avec la logique qui oriente actuellement le projet de façonnement de soi dans les termes « artistiques » propres à l'esthétisation du monde.

d'expression se donnent à voir dans des formes inédites, bien que banales, qu'il convient d'explorer et de comprendre dans leur rapport à la « généralisation » de l'art, c'est-à-dire sa présence à l'extérieur d'une pratique spécialisée.³⁸² C'est dans cet ordre d'idées que je propose maintenant d'examiner l'« idéal » que l'artialisation de soi cherche à refléter dans un contexte de « désacralisation » du divin et de « sacralisation » de l'individu distinct, de façon à mesurer comment l'expression artistique peut servir l'individu en quête de différenciation au sein d'une société démocratique de masse marquée aujourd'hui par le capitalisme artiste. À l'instar de ce qui a été affirmé au chapitre précédent concernant la manière dont l'idéal du moi se constitue aujourd'hui dans son rapport au modèle néolibéral, il convient d'explorer comment la quête idéale de distinction individuelle (de prestige social) au moyen de la consommation, est également à l'œuvre au sein de la logique de l'art généralisé ou « vaporeux », pour reprendre les termes de Michaud, puisqu'un nouveau capitalisme est en jeu et que celui-ci a changé le sens de l'art, de même que la relation que les individus entretiennent avec le projet de figuration de soi.³⁸³ Autrement dit, c'est suivant cette perspective que la transformation de la relation à l'art doit être interrogée et ce, en considérant qu'« Après l'art-pour-les-Dieux, l'art-pour-les-princes et l'art-pour-l'art, c'est maintenant l'art-pour-le-marché qui triomphe.³⁸⁴ » Car, de fait, si l'art-pour-l'art, au seuil duquel se trouvait Hegel, n'est plus la logique qui qualifie adéquatement l'ensemble de la production artistique, l'art (dans sa forme généralisée) a désormais une nouvelle vocation, laquelle embrasse l'universel d'aujourd'hui. Et cet universel est saisissable dans le reflet d'un conformisme de la différence qui se décline entre autres dans des pratiques individuelles – singulières témoignant d'un attachement toujours plus marqué à l'image, à la monstration de soi, selon des normes et conventions artialisées à l'intérieur d'un paradigme esthétique créé par et pour le marché.³⁸⁵

³⁸² En reconnaissant la transformation des frontières de ce qui peut être considéré comme de l'art, je ne soutiens pas que celui-ci n'existe plus comme activité spécialisée pratiquée par des artistes dont le titre et l'exercice font l'objet d'une reconnaissance institutionnelle, mais qu'il existe désormais aussi à travers d'autres modalités qui brouillent la séparation qu'il entretient avec la vie et le marché.

³⁸³ « C'est comme si, plus il y a de beauté, moins il y a d'œuvres d'art, ou encore comme si, moins il y a d'art, plus l'artistique se répand et colore tout, passant pour ainsi dire à l'état de gaz et de vapeur et recouvrant toutes choses comme d'une buée. » MICHAUD, Yves, 2003, *op. cit.*, p. 104.

³⁸⁴ LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *op. cit.*, p. 26.

³⁸⁵ La généralisation de l'art est forcément à penser dans la totale rupture qu'elle institue avec la hiérarchie des formes et des espèces d'art hégéliennes. Mais si l'art ne possède plus d'idéal d'élévation, on verra

4.2 De la formation de soi à l'« artialisation de soi »

En soulignant le fait que la formation de soi (*Bildung*), attachée à l'habitude, relève du paradigme de l'art, Malabou a éloquentement résumé le mouvement de façonnement de la subjectivité individuelle tout en éclairant la nature plastique de sa composition selon son ancrage dans l'histoire humaine.³⁸⁶ En ce sens, et tel qu'analysé plus haut, la formation de soi, comme mouvement dialectique entre un dedans et un dehors, permet d'apprécier le fait que le sujet possède autant la capacité de recevoir que de donner une forme – à lui-même et au monde qui l'entoure. Ce potentiel plastique propre à l'esprit est d'ailleurs à situer au cœur de l'adaptation du sujet à son environnement social, puisqu'il agit comme condition de création d'une seconde nature (dans sa déclinaison individuelle et collective). Et visiblement, cette propension spirituelle à l'habitation n'est pas le produit d'un mouvement mécanique, mais plutôt celle d'un mouvement de l'esprit ; elle est une manière de se « *figurer* » dans un contexte sociétal et donc de s'approprier symboliquement : « C'est seulement chez l'homme civilisé que les changements de forme, de comportement et de tous les autres aspects extérieurs procèdent d'une culture spirituelle.³⁸⁷ » De surcroît, la seconde nature (issue de l'habitation), de même que la plasticité humaine engagée dans ce procès, mettent en évidence l'endroit et l'envers d'un seul et même mouvement, soit le fait que l'esprit (compris dans son véhicule corporel) est éduqué et formé par l'esprit du temps comme universel incarné dans la culture, mais aussi que cet esprit et ce corps, compris comme unité individuelle, donnent à voir la façon dont une culture se pense et se conçoit à un moment donné de son histoire. Ainsi, la familiarisation de l'étranger par l'habitude et la particularisation de l'universel dans la formation de soi se présentent comme deux manières d'aborder un même procès, soit celui par lequel l'essence humaine advient et

qu'il demeure néanmoins le reflet de l'esprit du temps, du moins dans sa déclinaison sous la forme de pratiques que j'associe à l'artialisation du soi.

³⁸⁶ Ce mouvement a évidemment été analysé au chapitre précédent suivant son rôle dans la transmission d'une éthicité dans le contexte du déplacement du rôle de l'État en ce qui a trait à la régulation des activités au sein de la société civile marchande, de sorte que la participation citoyenne s'est manifestée de manière marquée par l'intermédiaire d'*habitudes de consommation*. Dans la suite du déploiement de l'habitude au sein d'un monde « esthétisé », l'artialisation de soi se présente comme le produit (l'œuvre) d'habitudes d'auto-figuration et d'exposition de soi inscrites dans le capitalisme artiste. En ce sens, l'éthique et l'esthétique se présentent respectivement comme le contenu et le mode d'expression du monde marchand – désormais artialisé.

³⁸⁷ HEGEL, G. W. F., 1953, *op. cit.*, p. 22.

devient saisissable. C'est suivant cette proximité qu'il me semble pertinent de penser la relation de la forme avec ce qu'elle met en forme, puisque ce rapport témoigne du fait que ce qui se présente en apparence (en surface) exprime ce qui se travaille en profondeur. Ce qu'il y a au fond de soi, exprimé dans une forme « artialisée », est l'empreinte intérieure de ce qui est extérieur à soi, et cette specularité permet de percevoir à nouveau frais la vulnérabilité constitutive du sujet, soit sa structuration fondamentalement intersubjective conformément à sa préinscription dans l'ordre symbolique.³⁸⁸ À la dépendance du sujet à l'égard de la reconnaissance et de l'évaluation d'autrui, de l'altérité instituée, se joute une perméabilité à l'altérité artialisée depuis laquelle le sujet se forme et se transforme. C'est donc toujours selon le même mouvement dialectique que l'expression (artistique généralisée) est à rapporter à la préinscription du sujet dans un univers de sens, de façon à penser ensemble l'« apparence » et l'« être » à travers la particularisation de l'universel, soit le mouvement qui donne corps au Concept.

L'expression sensible de l'idée, propre à la conception hégélienne de l'art, figure clairement ce mouvement dialectique unitaire : l'œuvre montre en surface ce que la vie de l'esprit est dans toute la profondeur de son développement, de façon à révéler la vérité contenue dans les apparences. Dans le contexte sociétal et esthétique actuel, ce même mouvement à l'œuvre rend compte du fait que ce qu'est la subjectivité individuelle en apparence est la réflexion de mécanismes profonds : la specularité montre que la vie de l'esprit n'apparaît évidemment pas aujourd'hui comme la vie d'une médiation qui est la religion, mais comme la vie d'une médiation qui est la culture de masse – marchande et esthétisée – dans le cadre de laquelle l'universalité de la liberté comme reconnaissance de sa différence dans l'égalité joue un rôle fondamental.³⁸⁹ Et au sein de cet esprit se loge un changement de régime de l'art, notamment

³⁸⁸ Ce mouvement rend également compte du concept d'extimité, puisque ce dernier témoigne du fait que dans les tréfonds de l'intériorité individuelle réside ce qu'il y a de plus extérieur à soi. Les origines théoriques du concept d'extimité sont bien exposées entre autres dans l'article suivant : CÔTÉ, Jean-François 2011, « Des origines artistiques de l'extimité à une esthétique généralisée des démocraties de masse chez Andy Warhol », *Le Texte étranger* [en ligne], n° 8, <http://www.univ-paris8.fr/dela/etranger/pages/8/cote.html>

³⁸⁹ Dans la suite de la pensée hégélienne, la vie médiatisée par la culture de masse marchande et esthétisée est réfléchie dans une forme supérieure d'absolu, soit dans la figure de la science et celle-ci prend notamment la forme réflexive de la science économique à travers ses différentes déclinaisons dont celle du marketing. L'émergence du marketing sensoriel témoigne d'ailleurs bien de la reprise

par son alliance avec la mode et plus généralement avec le marché. Dès lors, le temps vécu, celui du « triomphe de l'esthétique » se sculpte dans la chair des individus et se donne à voir dans la parure ; le capitalisme artiste s'imprime dans des techniques d'expression du soi, des habitudes stylistiques, des modalités de monstration de soi, lesquelles participent à une « artialisation » du soi³⁹⁰, alors que celle-ci se présente comme un mode d'expression emblématique de la personnalité narcissique assoiffée du regard d'autrui.³⁹¹ Autrement dit, l'artialisation de soi s'affiche comme le pendant esthétique (expressif) de la personnalité narcissique façonnée au contact du modèle néolibéral contemporain. Cela dit, tel que souligné, la recherche de stylisation distincte et d'exposition de soi ne sont pas des phénomènes nouveaux, mais la manière dont celles-ci se déploient et se trouvent exacerbées dans un contexte de démocratie de masse et de capitalisme artiste manifestent des modes d'être et de paraître inédits :

Si le capitalisme artiste produit une consommation culturelle de masse, il favorise également la poussée des ambitions expressives individuelle; s'inventer soi-même, mais à l'intérieur des frontières de l'économie de marché. L'artiste, désormais, ce n'est plus l'autre : dans mes rêves et un peu au quotidien, *c'est moi*.³⁹²

« scientifique » de l'esprit du temps, c'est-à-dire de l'esthétisation du monde. Et de manière encore plus révélatrice, la science s'est aussi récemment ressaisie de la logique du capitalisme artiste à travers une autre forme de marketing, soit celui de l'art-keting. De fait, les techniques d'optimisation des ventes par l'intégration de l'art et de procédés artistiques à la marchandise et à l'image de marque portent désormais un nom : il s'agit de l'art-keting. Ce néologisme est à ce jour utilisé par divers acteurs du monde de la mode et du marketing.

³⁹⁰ Je précise à nouveau ici que l'artialisation de soi n'est pas désignée comme telle en raison de la qualité esthétique de la réalisation du soi, mais de la quête expressive et procédurale qu'elle met en œuvre.

³⁹¹ Dans l'expression de la subjectivité individuelle à travers une forme d'artialisation qui relève de techniques d'ouvrage et d'exposition d'un soi unique, la notion d'exposition est centrale, car ce procédé implique l'autre, un spectateur et c'est ce dernier qui agit comme vecteur incontournable de la production – artialisée. Effectivement, sans le moment de réception par un certain public, que celui-ci soit composé d'un réseau social (amical, professionnel, etc.) ou d'admirateurs sur le web, les différents modes artistiques de mise en scène de soi ne seraient qu'un jeu. À ce sujet, Bakhtine pose clairement la distinction entre le jeu et la représentation artistique suivant le rôle central qu'occupe le spectateur : « Ce qui fait précisément la différence entre le jeu et l'art c'est, dans son principe, l'absence de spectateur et d'auteur. Du point de vue de celui qui joue, le jeu ne présuppose pas un spectateur situé hors du jeu, à l'adresse de qui se réaliserait l'événement représenté par le jeu ; d'une manière générale, dans le jeu, ceux qui jouent ne se produisent pas, ils ne font que s'imaginer. » BAKHTINE, Mikhaïl, 1984 (1979), *op. cit.*, p. 88. Compte tenu de l'importance primordiale du public et donc du moment de réception comme condition de réalisation de l'art, j'analyserai plus bas ce versant inhérent à la création – de soi.

³⁹² LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *op. cit.*, p. 425. (Je souligne)

L'artialisation de soi apparaît alors comme une *figure* de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle se présente comme l'habitation, la familiarisation, par laquelle le sujet réfléchit l'universel et se saisit à un moment de *son histoire* : elle est l'actualisation dans une *figuration* humaine d'une esthétisation du monde, d'un capitalisme artiste qui allie art et marché au sein duquel co-habitent toutes sortes de modalités de façonnement en matière d'apparence qui favorisent un conformisme de la différence.³⁹³ Dans ce contexte, le *souci de soi* ne relève pas d'une maîtrise de soi par soi-même, mais d'un modelage esthétique de soi par l'usage de techniques « artialisées » en vue de briller dans sa différence, son originalité, sa distinction et ce, dans toutes les sphères de la vie sociale, car « ... le processus d'esthétisation hypermoderne déborde de beaucoup les sphères de la production, il a gagné la consommation, les aspirations, les modes de vie, le rapport au corps, le regard sur le monde.³⁹⁴ »

Ainsi, briller dans une société « narcissique » et démocratique de masse implique des *techniques de soi* qui doivent être originales, créatrices, voire artistiques. Dès lors, le sujet – artiste de son image singulière – ne cherche pas à imiter la nature, mais cherche à *imiter un procédé* artistique, c'est-à-dire l'idée de faire de sa vie, de soi, une œuvre qui communique une identité différenciée à la source de laquelle s'abreuve le marché.³⁹⁵ Cette différence créée dans la réitération (du modèle dominant) nourrit l'illusion du sujet d'être le propre créateur de sa personne, de manière à ombrager le mécanisme à *l'œuvre*, c'est-à-dire le fait que l'artialisation de soi n'est autre qu'un processus, celui de la réflexion – expressive – d'un monde intériorisé qui précède le sujet et conceptualisé par le capitalisme artiste. À l'instar de ce que je me suis attachée à montrer dans les chapitres précédents, il n'y a pas de « pure vie intérieure » et ce, bien que celle-ci se manifeste dans des vécus particuliers, des idiosyncrasies, des expériences uniques. L'artiste du « je » est un « nous » : il n'échappe pas au rapport spéculaire. Il s'en suit que l'artialisation de soi, comme modalité de conformisme, à défaut de critiquer le modèle néolibéral et sa déclinaison

³⁹³ L'artialisation de soi ne signifie pas que l'individu fasse de lui une œuvre d'art à strictement parler, mais qu'il emprunte des procédés des procédures d'artialisation pour se mettre en valeur : ces procédures consistent en l'usage de certains principes de création (issus notamment de l'alliance entre l'art, la mode et le marché) afin d'incarner l'universel dans une forme sensible, particulière et singulière.

³⁹⁴ LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *op. cit.*, p. 29.

³⁹⁵ « Nous vivons le temps de l'explosion démocratique des aspirations, des passions et des comportements esthétiques. En agençant une économie dans laquelle la logique esthétique joue un rôle majeur, le capitalisme artiste avancé a produit dans le même temps un consommateur esthétique de masse. » *Ibid.*, p. 338.

dans le capitalisme artiste, l'intériorise et l'incorpore : elle *exprime* la résolution dialectique de l'idéologie de croissance économique et le besoin du sujet de se saisir dans une forme sensible singulière qui fonde le différent au sein du même dans un contexte de généralisation d'art, d'omniprésence de design et de quête de beauté.³⁹⁶ En fait, si chez Adorno, cette dialectique ne résout rien et qu'elle est jugée *négative*, il paraît possible, en restant rivé sur la méthode hégélienne, d'affirmer que la forme phénoménale que prend le sujet qui se singularise dans des pratiques « artialisées » réconcilie la contradiction entre la nécessité de se conformer et l'impératif de se différencier sur le plan esthétique plutôt que par le biais de la raison. Certes, il y a un revers à cette synthèse : en façonnant une image de soi distincte, le sujet se confond dans la masse et reproduit une logique qui participe actuellement de la création des dérives (entre autres écologiques) de la production de masse, de sorte que cette figure de développement doit être dépassée.³⁹⁷ De plus, la réduction de la vie esthétique à l'intérieur des limites d'une satisfaction privée, narcissique, fondée sur l'offre du marché, paraît plutôt limitée. Mais au-delà de la nécessité d'un dépassement (à venir et en devenir) de cette figure, il n'en demeure pas moins que le temps actuel incarné dans une recherche d'artialisation du soi rend compte de la façon dont le sujet réfléchit le contexte historique, social et idéologique.³⁹⁸ Le sens (en termes

³⁹⁶ Ce conformisme de la différence à travers la révélation d'un soi « artiste » est d'ailleurs au fondement de tout le marketing d'Apple. Avec son fameux slogan « *think different* », la publicité d'Apple met de l'avant la possibilité de laisser l'artiste en soi s'exprimer de manière *intuitive* grâce au support de ses « beaux » dispositifs technologiques. Cette orientation marketing est d'ailleurs à l'origine d'une forte identification des individus qui travaillent dans des domaines dits « créatifs » avec la marque de commerce de la fameuse pomme. Conséquemment, la marque jouit aujourd'hui d'une réputation de « niche », alors qu'elle est l'objet d'une consommation de masse. De surcroît, son fondateur, Steve Jobs, est souvent dépeint comme un « artiste visionnaire ».

³⁹⁷ La progression du développement de l'esprit génère toujours, selon la dialectique hégélienne, de nouvelles contradictions qui doivent être dépassées et dont le dépassement marque l'avènement de nouvelles contradictions. À ce sujet, et à titre d'exemple, le dépassement de l'art par la science a permis l'émergence d'un art expérimental technologique qui manifeste aujourd'hui son revers notamment dans un nouveau type d'eugénisme, lequel demande à être dépassé par l'avènement de valeurs humaines qui limiteraient la science dans sa capacité à forger la vie. Car effectivement « [t]oute expérimentation, qu'elle soit scientifique ou bio-artistique, est bien-sûr contradictoire : elle vise au changement radical du vivant en se projetant dans l'avenir, mais renvoie implicitement au sacrifice du sujet présent au nom de la connaissance ou de l'esthétique. Le sujet, rendu objet, existe en tant que matériau expérimental et devient l'expression d'une pensée instrumentale caractérisée par l'appropriation du vivant en tant que marchandise. » ABERGEL, Élisabeth, 2011, « La connaissance scientifique aux frontières du bio-art : le vivant à l'ère du post-naturel » dans « L'art post-humain. Corps, technoscience et société », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 50, p. 110.

³⁹⁸ Cette figure actualise l'esprit tel qu'il se saisit aujourd'hui dans son histoire actuelle : l'*Aufhebung* du temps présent demeure prise dans l'idéal de croissance économique qui participe de l'esthétisation du

significatifs, mais aussi téléologiques) dont l'œuvre d'art est porteuse chez Hegel s'est transformé (il a délaissé son attache religieuse), mais il ne s'est pas pour autant dissout, puisqu'il demeure le témoin d'une actualité et que cette actualité ne se résume pas par une vérité commune, mais par un monde marchand diversifié, pluriel, et paradoxalement uniforme et sériel. Conséquemment, la métamorphose du monde et la « généralisation » de l'art qui en résulte s'inscrivent dans le mouvement dialectique caractéristique de la pensée hégélienne, puisque ce dernier rend compte de l'esprit qui progresse en fonction du « Progrès » de la société et ce, bien que le Progrès comporte ses propres contradictions, voire sa propre dérive.

D'autre part, en cherchant à se différencier, à se façonner de manière singulière, l'artialisation de soi, laquelle prend appui notamment sur la mode³⁹⁹, l'exposition de soi au sein de l'univers du web avec comme support autant la narration de soi (blog, réseaux sociaux) que la mise en image de soi (selfie, vidéo), de même que les différentes techniques d'intervention corporelles (tatouage, chirurgie plastique, etc.), permettent à l'individu de se déterminer sensiblement (cosmétiquement) en se conformant à un idéal modelé par une actualité techno-marchande.⁴⁰⁰

monde, de sorte que ce dont il est question c'est en somme de la « culture contemporaine dont le trait principal [est] cette subjectivisation dont l'esthétique est le lieu privilégié. » FERRY, Luc, 1990, *op. cit.*, p. 26.

³⁹⁹ Au sujet du rôle de la mode, je me permets à nouveau de citer l'éloquente contribution de Simmel dans le cadre de laquelle il montre comment cette dernière participe d'un conformisme de la différence : « La mode n'est donc jamais qu'une forme de vie parmi beaucoup d'autres, qui permet de conjoindre en un même agir unitaire la tendance à l'égalisation sociale et la tendance à la distinction individuelle, à la variation. » SIMMEL, Georg, 1988 (1921), *op. cit.*, p. 92. (Je souligne) La mode est en ce sens une forme sociale d'une grande importance pour la définition du soi dans son rapport à l'universel : « Dans la mesure où la mode, en ceci comparable au droit, s'empare seulement de l'extérieur, des côtés de la vie tournés vers la société – elle est une forme sociale d'une admirable pertinence. Elle donne à l'homme un schéma lui permettant d'attester sans la moindre équivoque sa liaison obligée à la généralité, son obéissance aux normes qui lui viennent de son temps, de sa classe, de son milieu plus étroit, schéma avec lequel il achète ainsi l'autorisation de recentrer la liberté, que la vie accorde en général, sur les réalités intérieures et essentielles de celle-ci. [...] La mode rehausse l'homme insignifiant parce qu'elle en fait le représentant d'une totalité, l'incarnation particulière d'un esprit général. » *Ibid.*, p. 105 et 117.

⁴⁰⁰ Il existe une panoplie de modalités artistiques formelles afin de s'inventer, s'œuvrer, une image de soi singulière : l'art post-humain, l'autofiction, la performance *in situ*, pour ne nommer que ceux-ci, constituent à proprement parler des formes artistiques contemporaines au moyen desquels la (re)figuration du soi se déploie. Toutefois, dans un contexte d'art généralisé, l'idée de faire de soi une œuvre se présente de manière courante dans les formes et médiums communs et banalisés évoqués ci-haut. D'ailleurs, dans une part importante de ces formes actuelles généralisées, le corps agit comme canevas privilégié de la démarche « artistique » en illustrant le renversement de l'art dans le quotidien à travers la malléabilité de l'image – corporelle – de soi : par l'intermédiaire d'interventions aussi

Or, en se conformant, de la différence émerge et celle-ci fait en sorte que l'artialisation de soi ne repose pas sur une simple imitation des techniques du soi : elle fait advenir de la création au sein des pratiques imitatives. En reproduisant le comme-un, l'individu s'inscrit dans un horizon social, mais en le faisant sien, il l'altère, il instaure une *variation* au sein du même. Autrement dit, en prenant part à l'ordre symbolique (esthétiquement normatif), l'imaginaire (symboliquement structuré) laisse place à une forme de poïésis, c'est-à-dire à la production d'un soi *stylisé*. Mais puisqu'aucun style n'est la pure et simple expression d'une subjectivité individuelle, et qu'il est le reflet du monde de sens auquel il appartient, le style met en évidence le rapport entre réception et donation de forme, soit la plasticité de l'être qui intègre la poïésis à la mimesis et génère de l'« activité » au sein de la « passivité ». Dès lors, on trouve de multiples *variations* au sein d'un style, mais non une profonde remise en question de celui-ci : il exprime, tel que le souligne Malabou, singulièrement le comme-un :

L'esprit se donne à voir en lui non par transparence, mais au travers de son *style*. Le style, part déictique ou ostensive de l'individualité, est une *façon* singulière d'être ou de faire qui donne à voir l'universel, une manière propre de mettre au jour le commun. En ce sens, l'« individu plastique » est capable, par la force de son style, d'*imprimer* ce qu'il *exprime*. L'*expression* spéculative, telle que la pense Hegel, se double nécessairement d'un pouvoir d'*impression*. L'individu est plastique de par son aptitude à *typer* l'universel.⁴⁰¹

courantes que la chirurgie plastique et le tatouage, l'individu agit comme artiste-designer de sa propre enveloppe corporelle. Certes, il ne procède pas à l'intervention (chirurgicale), mais il élabore le concept, la forme souhaitée, qu'il soumet à un « plasticien ». De plus, les techniques d'artialisation de soi trouvent leur teneur artistique non seulement dans l'acte créatif (poïésis), mais également dans la réception qu'ils suscitent chez le « spectateur », soit l'accueil qu'en fait un certain public, que celui-ci soit composé d'un entourage immédiat, d'un auditoire plus large qui prend la forme par exemple d'« amis » Facebook ou encore d'« abonnés » Twitter. Par ailleurs, il peut paraître étonnant de mentionner le tatouage comme un mode généralisé d'artialisation du soi, mais cela se justifie par la grande popularité que connaît actuellement cette manière d'esthétiser « singulièrement » son corps chez les jeunes. De fait, l'art du tatouage ne s'inscrit définitivement plus dans un rapport marginal et contestataire, il fait partie des pratiques de masse. À ce propos, je me réfère au documentaire produit par ARTE F en 2013 et intitulé *Tous tatoués*. Enfin, cette artialisation est aussi notable sur le plan sémantique, puisque désormais diverses pratiques se targuent d'être des formes d'art. À titre d'exemple, l'art du tatouage, l'art de bloguer, l'art culinaire, l'art graphique, l'art du maquillage, l'art de la couture, l'art de la chirurgie plastique, etc.

⁴⁰¹ MALABOU, Catherine, 1996, *op. cit.*, p. 105. Dans le même ordre d'idées, la manière dont Bourdieu rend compte du style rejoint celle de Malabou : « Le style « personnel », c'est-à-dire cette marque particulière que portent tous les produits d'un même habitus, pratiques ou œuvres, n'est jamais qu'un écart par rapport au style propre à une époque ou à une classe, si bien qu'il renvoie au style commun non seulement par la conformité, à la façon de Phidias qui, selon Hegel, n'avait pas de « manière »,

Le sujet se crée une identité, une image de soi, distincte par la reproduction qu'il met en œuvre singulièrement et il émerge de cette figuration une (re)connaissance de soi par soi et par autrui. Pour le dire autrement, le façonnement de soi dans une forme « artialisée » et expressive répond au besoin fondamental qui parcourt toute la présente analyse, soit le désir de reconnaissance : le désir d'être reconnu par autrui et le désir de se (re)connaître chez l'être-autre. Dès lors, le processus de *figuration* répond à cet impératif, il fonde le particulier au sein de l'universel en le singularisant suivant les impératifs de la culture dans laquelle il s'inscrit. Pour le dire avec Gadamer : « L'activité de reconnaissance (*die Wiedererkennung*) constitue ce qui est essentiel à tout langage symbolique et l'art, quel que soit son aspect, ne pourra jamais être autre chose qu'un langage de reconnaissance.⁴⁰² » Et dans un contexte où le sujet se présente en quête d'une reconnaissance de sa différence, l'art (généralisé) et les procédures d'artialisation se voient voués à servir cette fin, soit à figurer une identité différenciée, esthétisée agissant comme reflet du monde contemporain. Cette quête donne à nouveau à voir la dialectique de la reconnaissance intersubjective, ancrée dans le paradigme de l'art, laquelle inscrit le fameux mouvement hégélien de l'*Aufhebung*, par lequel le sujet se saisit par le détour de l'être-autre, dans le rapport sensible aux créations (artistiques) de l'esprit (du temps) et depuis lequel il *revient chez soi* avec une connaissance approfondie de lui-même⁴⁰³.

Et s'il est vrai que les créations de l'art ne sont pas des pensées et des concepts, mais un déploiement extérieur du concept, une aliénation qui le porte vers le sensible, le pouvoir de l'esprit pensant ne consiste pas seulement sans doute à se saisir sous la forme qui lui est propre, c'est-à-dire la pensée, mais aussi à se reconnaître sous ce revêtement du

mais aussi par la différence qui fait la « manière ». » BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de minuit, p. 101.

⁴⁰² GADAMER, Hans-Georg, 1992, *op. cit.*, p. 132. Selon Gadamer, la représentation artistique joue sur la re-connaissance, de sorte qu'elle dévoile la relation mimétique originelle : « Qui imite quelque chose fait entrer dans la présence ce qu'il connaît et la manière dont il le connaît. [Il résulte] de cette réflexion que le sens cognitif de la *mimesis* est la re-connaissance. » GADAMER, Hans-Georg, 1996 (1976), *op. cit.*, p. 131.

⁴⁰³ Je me permets ici de rappeler la relation intime qu'entretient l'*Aufhebung* hégélienne avec le concept de *Bildung*. Tel que Gadamer le souligne, dans la formation de soi, tous les niveaux de développement prennent appui les uns sur les autres de manière à conserver et dépasser ce qu'était le sujet à chaque stade de son *histoire* : « La formation absorbe ainsi tout ce qu'elle reçoit. Mais en elle, ce que l'on reçoit n'est pas comme un moyen qui a perdu sa fonction. Au contraire, dans la formation acquise, rien n'a disparu, tout est conservé. Le concept de formation est un véritable concept historique et c'est précisément ce caractère historique de la « conservation » qu'il s'agit » *Ibid.*, p. 28.

sentiment et de la sensibilité, à s'appréhender dans ce qui est autre que lui et pourtant à lui, en faisant une pensée de cette forme aliénée et en la ramenant ainsi à lui-même.⁴⁰⁴

Ainsi, que l'identité se définisse en conformité avec la masse et/ou dans une recherche de distinction exacerbée par le contexte sociétal, il n'en demeure pas moins que l'art, au-delà de ses déclinaisons « vaporeuses » actuelles, lesquelles se donnent à voir entre autres dans des procédures d'artialisation (de soi), agit comme témoin et véhicule de la reconnaissance en favorisant la rencontre avec soi au sein d'une identité individuelle et collective. Autrement dit, malgré que l'art, selon le constat que pose notamment Michaud, se soit répandu de façon à recouvrir toutes les sphères de la vie sociale, celui-ci continue néanmoins de jouer son rôle de marqueur identitaire :

L'art signale les groupes humains, il marque leur identité. Culture et art, quelque soient par surcroît leurs significations et leurs fonctions plus profondes ou plus élevées, plus intellectuelles, plus inconscientes aussi, sont, pour tous les groupes, d'abord des formes de présentation de soi, des véhicules de leur identité. *Ce sont des parures.*⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ HEGEL, G. W. F., 1953, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁰⁵ MICHAUD, Yves, 2003, *op. cit.*, p. 194. Et Michaud d'ajouter : « Au principe de la production culturelle et artistique comme au principe des musées et expositions, il y a d'abord une action de présentation et de représentation de soi. Les producteurs d'art, les artisans, les artistes, les créateurs, qu'on les appelle comme on voudra, veulent certes montrer leur créativité, délivrer des messages profonds, faire étalage et tirer profit de leur virtuosité, produire aussi parfois des chefs-d'œuvre, mais d'abord ils signalent et marquent leur existence, laissent des empreintes. » *Ibid.*, p. 195. D'autre part, la qualification de l'objet d'art à titre de parure rend bien compte du mouvement dialectique par lequel l'identité se forge dans la différence, c'est-à-dire selon une dynamique qui procède du rapport identité-altérité propre au façonnement de soi, de même que du développement de l'essence dans l'apparence. À ce propos, je cite à nouveau Simmel, pour qui la parure embrasse cette dialectique : « La parure, c'est l'objet égoïste par excellence, dans la mesure où elle fait ressortir celui qui la porte, où elle exprime et augmente le sentiment de sa valeur aux dépens des autres (car la parure de tout le monde ne parerait plus personne); et en même temps, elle est altruiste, car c'est justement aux autres qu'elle est agréable – alors que son propriétaire ne peut lui-même en jouir qu'au moment où il se regarde dans un miroir – et c'est seulement par le reflet de ce don que la parure prend toute sa valeur. De même que l'esthétique nous révèle partout les étroites affinités qui unissent les différents courants de la vie, que la réalité nous montre côte à côte, sans lien entre eux, ou au contraire en conflit – de même, au milieu des actions réciproques sociologiques, sur le terrain où l'être-pour-soi et l'être-pour-les-autres se livrent bataille, l'objet esthétique qu'est la parure désigne le point où ces deux orientations opposées dépendent l'une de l'autre, chacune étant une fin et un moyen tour à tour. » Simmel, Georg, 2010 (1908), *Sociologie* (trad. de L. Deroche-Gurcel et S. Muller), Paris, Quadrige/PUF, p. 373-374.

Indépendamment de la monstration de la démocratisation de l'être unique dans une société fondée sur la suprématie des lois du marché, l'art éclaire, aujourd'hui comme hier, le lien entre reconnaissance et visibilité, c'est-à-dire le fait qu'être reconnu sur le plan identitaire, c'est être visible.⁴⁰⁶ Mais si la monstration sensible d'une identité constitue une modalité qui transcende les époques, elle est néanmoins exacerbée dans le contexte sociohistorique actuel, et la manière dont elle se donne à voir, de même que suivant quels médiums, est intrinsèquement liée au temps présent. En effet, la production, l'exposition et la réception de compositions identitaires ne peuvent s'affranchir du contexte auquel elles appartiennent, car bien qu'elles ne soient pas uniquement des miroirs réfléchissants le monde social à l'identique et qu'elles appellent l'introduction de « variantes innovatrices », elles demeurent néanmoins élaborées et comprises dans l'actualisation d'une tradition. En ce sens, non seulement la généralisation de l'art est à rattacher à une histoire, notamment celle de la « fin de l'art » identifiée par Hegel, mais l'identité individuelle doit également être pensée dans son mouvement historique, c'est-à-dire à l'intérieur d'un ensemble de références esthétiques contenues dans un « horizon d'attente », puisque ce dernier met en évidence le fait que les manifestations esthétiques d'une époque, d'un temps, s'inscrivent au sein d'un dialogue ancré dans une histoire présente attachée à un passé et un futur et dans le cadre duquel le sujet se définit.

Par conséquent, non seulement l'œuvre (de soi) appartient à une vision du monde et à un temps, soit aux contingences de sa création – imitative –, mais elle est la représentation d'une connaissance qui dévoile l'essence de l'être, son identité, à autrui et à un certain public à travers un apparaître : « ...imitation et représentation ne sont pas seulement répétition qui copie mais connaissance de l'essence. Parce qu'elles ne sont pas simples “ répétitions ” (*Wiederholung*) mais “ extractions ” (*Hervrholung*), elles s'adressent aussi au spectateur.⁴⁰⁷ » Dans l'ouvrage et l'exposition de soi, le sujet s'adresse à un public en exprimant des mœurs esthétiques qu'il a

⁴⁰⁶ Cette fonction identitaire que possède l'art est évidemment plus que jamais à rapprocher avec celle que possède la mode : « Dans la mode au sens général, c'est-à-dire cette vogue d'insignes, de parures, de manières de se présenter, de se comporter, de parler, d'aménager et de décorer l'environnement, dans cette prééminence momentanée de postures que l'on appelle aujourd'hui si justement « tendances », *les individus contemporains se reconnaissent momentanément tels qu'ils se croient être*. Une mode s'impose en ceci seulement que des identités s'y retrouvent, s'y projettent ou s'y cristallisent. » MICHAUD, Yves, 2003, *op. cit.*, p. 204. (Je souligne)

⁴⁰⁷ GADAMER, Hans- Georg, 1996 (1976), *op. cit.*, p. 132.

intériorisées, suivant son inscription dans une *histoire*, de sorte qu'à titre de créateur (de soi), il est toujours d'abord récepteur – d'une histoire collective.⁴⁰⁸ En fait, pour faire advenir de la création sous la forme d'une « variante personnelle », le sujet doit d'abord se fusionner avec une tradition, des habitudes d'expression et de pensée, pour ensuite participer à créer un sens qui lui est propre à partir d'une interprétation personnelle en fonction de nouvelles combinaisons imitatives.

De la même manière, les diverses expressions « artialistiques » agissent comme reflets et véhicules d'une identité : elles mettent en œuvre le rapport entre la faculté productive et la faculté réceptive. Et dans le contexte considéré ici, l'usage des techniques d'artialisation de soi semble s'inscrire dans cette affirmation – différenciation – identitaire, de sorte que l'individu (artialisé) communique (à autrui) ce qu'il est par la (re)formulation d'un héritage propre à la société démocratique de masse, au modèle néolibéral, au monde esthétisé, et c'est en ce sens qu'il importe de saisir la signification – sociale – de ce qu'il exprime à travers sa façon singulière d'exprimer le commun. La monstration et la figuration de soi relèvent du coup d'un problème herméneutique historiquement situé, c'est-à-dire que la compréhension de ce qui s'y joue repose sur un travail d'interprétation par lequel la signification de l'« œuvre » se dévoile dans son rapport au présent, au passé et au futur des mœurs et coutumes d'une société. Car en effet : « La pure vision, la pure audition sont des abstractions sans fondement qui infligent aux phénomènes une réduction. La perception saisit toujours du sens ⁴⁰⁹ » et ce dernier est toujours compris dans *son histoire*. Le problème de l'esthétique, de la signification de l'« œuvre » et du phénomène d'artialisation de soi dont il est ici question, se voient alors déplacés dans la sphère de la compréhension et de l'interprétation, de sorte qu'il revient à l'herméneutique de mettre à jour le sens de l'expression artistique généralisée, en particulier son reflet dans le soi artialisé, puisque ces manifestations sensibles sont d'abord et avant tout des expressions humaines *significatives dialogiquement situées* :

⁴⁰⁸ Je souligne ici et tel qu'avisé par Tarde, qu'il importe d'éviter l'amalgame entre la notion de public et celle de masse, en raison du fait que les multiples publics échappent à l'homogénéité de la masse. De plus, les individus peuvent appartenir simultanément à plusieurs publics.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 109.

L'herméneutique devrait [...] être comprise de façon si générale qu'elle embrasserait aussi toute la sphère de l'art et l'ensemble des problèmes qu'il pose. Comme tout autre texte qui est à comprendre, n'importe quelle œuvre d'art et non pas seulement l'œuvre littéraire, doit être comprise, et cette compréhension doit être réussie. Ainsi, la conscience herméneutique acquiert une ampleur qui dépasse encore celle de la conscience esthétique. *L'herméneutique absorbe nécessairement l'esthétique.*⁴¹⁰

Suivant cette subsomption de l'art (généralisé) dans une exégèse historiquement ancrée, il convient de se tourner vers le moment réceptif de l'œuvre depuis lequel le sujet – le lecteur, l'auditeur, le spectateur et le public en général – (se) comprend, (s') interprète et participe de la (re)production de normes esthétiques situées dans un rapport à la tradition, à un horizon d'attente, desquels émergent la création d'une variante personnelle. Afin d'aborder la nature dialectique du rapport entre production et réception et ainsi mesurer la manière dont la compréhension et l'interprétation constituent des moments inhérents au façonnement de soi et ultimement, à son « artialisation », je propose maintenant de m'attarder à un théoricien qui conçoit la réception comme une appropriation active. C'est en considérant le moment réceptif selon l'approche de Jauss, compris comme une expérience esthétique incluse dans un rapport interprétatif et intersubjectif au monde, que je souhaite désormais me pencher dans l'intention de mieux saisir les mécanismes qui sous-tendent la réception, telle qu'elle est engagée dans la culture marchande et son alliance avec l'art. C'est ensuite sous cet éclairage que j'aborderai le rapport entre production et réception culturelles au carrefour duquel se *calque* et se *figure* une artialisation de soi comme mode de conformisme de la différence à des fins de reconnaissance sociale.

4.3 De la nature créatrice de la réception

Au chapitre précédent, j'ai évoqué la contribution du chercheur de Constance afin de rendre compte du processus identificatoire en jeu lors de la réception de la fiction. J'ai alors mis en évidence le fait que l'identification et l'intériorisation d'un modèle – prestigieux – n'opéraient pas uniquement dans un rapport avec un entourage immédiat « réel », mais que celui-ci pouvait

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 184.

tout aussi bien advenir dans un contexte de réception de formes artistiques fictives, notamment littéraires. Dans ce qui suit, je montrerai de manière plus détaillée comment le moment réceptif peut être producteur de normes sociales et s'ancrer dans une activité communicationnelle qui participe de la (con)figuration de la subjectivité individuelle : il sera ainsi possible de voir, sous un nouvel angle, le rôle de l'identification dans la transmission de normes sociales au moyen de *l'exemplarité de modèles artistiques*, et donc de suggestions mimétiques et ce, en prenant d'abord appui sur le moment réceptif des formes littéraires.

Selon Jauss, l'actualisation de l'œuvre littéraire au moyen de la lecture est ce qui socialise le texte et lui permet d'entrer dans l'histoire. Ce procès de lecture donne lieu à un investissement de la compréhension du texte dans les pratiques sociales et cette appropriation appelle le dépassement de la distance entre le texte et le lecteur. C'est pourquoi le théoricien considère la réception comme un phénomène temporel, social et pratique qui repose sur le dialogue, un dialogue propre à l'expérience esthétique (considérée ici en termes d'expérience de communication en raison du rapport intersubjectif qu'elle instaure). En fait, la possibilité de construction de sens repose sur une dialectique de la question et de la réponse, car, pour Jauss, l'œuvre cherche d'abord à répondre à une question et c'est suivant l'identification de cette question par le lecteur que ce dernier peut formuler une réponse qui corresponde à ses attentes. Par cette approche, Jauss vise à mettre en valeur la fonction pratique de l'expérience esthétique en tant qu'expérience de communication dont le procès repose sur un rapport dialogique. Le langage commun (dans sa dimension historique) entre le texte et le lecteur permet au sens de se révéler, car l'œuvre parle à son public et sa signification – ouverte – se transmet par une appropriation qui est le fruit d'une actualisation constante des formes symboliques, et cette actualisation constitue, par ailleurs, une composante essentielle de l'expérience esthétique. Le rapport identité-altérité se voit alors transformé par l'appropriation du texte : une appropriation qui prend toujours place dans un contexte historique élaboré à l'aune d'une précompréhension de l'œuvre, car si la production des formes textuelles est le reflet de déterminations historiques, il en va de même de la réception qui suppose un procès d'identification toujours

dialogiquement situé, c'est-à-dire relèvant d'une actualisation inscrite au sein d'un horizon transsubjectif.⁴¹¹

Cet horizon transsubjectif est de surcroît à penser en lien avec une notion centrale de la théorie de la réception jaussienne, soit celle de *l'horizon d'attente*. Ce concept éclaire le fait que la réception procède toujours selon des attentes préalables, lesquelles se traduisent par certaines *dispositions du public*, et témoignent d'un système de références – de normes esthétiques – dont le rôle est central dans l'accueil d'une œuvre. C'est pourquoi Jauss soutient qu'il importe de restituer la signification du texte dans l'histoire, afin de comprendre les conditions de l'appropriation d'une œuvre au-delà d'un simple investissement subjectif, c'est-à-dire en identifiant les références objectives de son public comme horizon d'attente :

L'analyse de l'expérience littéraire du lecteur échappera au psychologisme dont elle est menacée si, pour décrire la réception de l'œuvre et l'effet produit par celle-ci, elle reconstitue l'horizon d'attente de son premier public, c'est-à-dire le système de références objectivement formulable qui, pour chaque œuvre au moment de l'histoire où elle apparaît, résulte de trois facteurs principaux : l'expérience préalable que le public a du genre dont elle relève, la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, monde imaginaire et réalité quotidienne⁴¹².

Les différents facteurs qui participent de la formulation de l'horizon d'attente permettent en fait de poser la question à laquelle l'œuvre répond, car tel que l'affirme Jauss, le sens d'une œuvre se transforme alors que la question sur laquelle la création repose demeure. Ainsi, les circonstances historiques propres au moment de la réception, en lien avec le contexte d'émergence de l'œuvre, sont à la base de la fonction sociale de l'œuvre et de la formation de la conscience réceptrice, laquelle est la somme d'une « fusion d'horizons ». Autrement dit, en tant que premier stade de l'expérience esthétique, l'horizon d'attente constitue ce qui permet de formuler objectivement les dispositions particulières du public, sa « perception guidée », en

⁴¹¹ « Même au moment où elle paraît, une œuvre littéraire ne se présente pas comme une nouveauté absolue surgissant dans un désert d'information ; par tout un jeu d'annonces, de signaux – manifestes ou latents –, de références implicites, de caractéristiques déjà familières, son public est disposé à un certain mode de réception. » JAUSS, Hans Robert, 1978, *op. cit.*, p. 55.

⁴¹² *Ibid.*, p. 54.

situant le rôle des attentes, les normes déterminées par le milieu social, de même que la réalité historique propre à l'émergence de la question à laquelle l'œuvre répond. La réception de l'œuvre présuppose toujours le contexte d'expériences antérieures qui a formé la perception esthétique propre à la subjectivité qui l'accueille ainsi que sa fusion avec l'horizon présent et ce, que celui-ci s'inscrive en rupture ou en continuité avec son contexte d'émergence passé. Or, bien que l'horizon d'attente balise les frontières de la réception, un espace de création lui est également intrinsèque, et celui-ci ouvre sur une gamme de nuances propres aux dispositions d'accueil du public, de manière à laisser place autant à la reproduction des normes d'actions proposées par le modèle qu'à une certaine subversion normative, en raison du fait que les suggestions mimétiques peuvent inspirer tout un éventail de mode d'appropriation chez le lecteur :

Entre les deux pôles de la *rupture* avec la norme et de la réalisation de la norme, entre le renouvellement de l'horizon d'attente dans le sens du progrès et d'adaptation à une idéologie régnante, l'art peut exercer dans la société toute une gamme d'effets souvent négligés aujourd'hui et que l'on appellera effets de communication, au sens restreint d'*effets créateurs de normes*. Y serait inclus aussi bien l'effet produit par l'art héroïque, qui pose, fonde, exalte et légitime des normes nouvelles, que le rôle immense joué par l'art à tendance didactique dans la transmission, la diffusion et l'élucidation du savoir existentiel amassé dans la pratique quotidienne et que chaque génération doit transmettre à la suivante. Dans ces processus de réception, il faut distinguer l'apprentissage par la compréhension de l'exemple, c'est-à-dire l'assimilation d'une norme, et l'obéissance mécanique et sans liberté ou l'application d'une règle.⁴¹³

Suivant cette conception de l'interaction entre l'œuvre et son public, l'art et les processus d'identification en jeu ne génèrent pas une imitation aveugle, mais l'adhésion à un modèle qui agit comme guide, de manière à créer un espace propice à l'actualisation créatrice de normes sociales en favorisant simultanément la transmission et la transformation d'une certaine perception du monde.⁴¹⁴ Le modèle question-réponse sous-jacent l'échange dialogique met en évidence comment la projection du lecteur dans l'œuvre se traduit par un travail de plasticité

⁴¹³ JAUSS, Hans Robert, 2007, *Petite apologie de l'expérience esthétique* (trad. de C. Maillard), Paris, Éditions Allia, p. 63-64.

⁴¹⁴ « C'est précisément dans ces phénomènes d'identification, et non au stade ultérieur d'une réflexivité esthétique affranchie d'eux, que l'art transmet des normes d'action – et cela d'une manière qui ménage à l'homme une marge de liberté entre l'impératif des prescriptions juridiques et la contrainte socialisante insensiblement exercée par les institutions. » *Ibid.*, p. 59.

des normes, et par conséquent, il illustre comment la réception du texte participe d'une redéfinition de la structure de la subjectivité individuelle.

Par ailleurs, si l'expérience esthétique exerce des effets de communication, elle est, du point de vue jaussien, fondée sur la jouissance spontanée qu'elle procure.⁴¹⁵ Et dans la mesure où les fonctions communicationnelles et jouissives de l'expérience esthétique sont à penser ensemble, elles s'illustrent à l'aide de trois concepts clés de la tradition esthétique : soit la *poiesis*, l'*aisthesis* et la *catharsis*.⁴¹⁶ À ces trois dimensions, Jauss fait correspondre les trois pôles de la production, de la réception et de la communication. Plus précisément, il définit la *poiesis* comme le processus créateur de l'œuvre et le plaisir qui découle d'un savoir-faire, celle-ci renvoie à la dimension productrice de l'expérience esthétique imaginaire et elle inclut le public dans la constitution de l'objet d'art⁴¹⁷; l'*aisthesis* consiste, quant à elle, au moment de réception

⁴¹⁵ En défendant le plaisir esthétique comme fonction centrale de l'expérience esthétique, Jauss s'éloigne d'un parti pris « ascétique » de la fonction esthétique de l'art, de sorte que son apologie du plaisir que procure l'art ne vise pas à distancer l'expérience esthétique de l'offre de consommation produite par l'industrie culturelle, et c'est en ce sens que le lecteur conçu par Jauss renvoie toujours au grand public, et non à l'esthète.

⁴¹⁶ À l'origine, ces concepts clés se présentent chez Aristote toujours en lien avec la mimésis, puisque cette dernière est au cœur de l'action humaine et de son expression artistique. Dans son ouvrage *Poétique*, Aristote soutient que le plaisir repose sur un plaisir d'identification avec l'émotion représentée dans l'œuvre alors que la connaissance découle du rapport de proximité que la mimésis établie avec le monde sensible. La mimésis apparaît alors telle une représentation qui interpelle les affects et ouvre la voie à la connaissance humaine. C'est pourquoi la théorie sur l'art qu'il développe ne se dévoile qu'à partir de sa théorie de la tragédie, où il cherche à fonder l'art sur la mimésis créatrice et dont le secret se logerait dans la purgation des affects provoquée par la catharsis. Ainsi, l'activité de la mimésis se déploie d'abord au niveau de la fable (*muthos*), ensuite au niveau du spectacle (*opsis*) et enfin, lors de la catharsis, cette dernière ouvrant sur une esthétique de la réception. En effet, il résulte de la manifestation sensible du rapport entre le modèle et la représentation (par le biais de la métaphore) un ébranlement des affects duquel émerge une transformation – purification – du spectateur et ce, au moyen d'une identification avec les émotions représentées (crainte, pitié) éprouvées sur le mode de l'imaginaire. L'action mise en œuvre par la tragédie vise donc à susciter une identification au modèle chez le spectateur, et il s'en suit que la mimésis proprement artistique, c'est-à-dire la mimésis productive ou productrice, est, pour Aristote, le degré le plus haut de l'activité humaine, car elle implique le faire, soit un dynamisme créateur propre à l'imitation d'une action. En somme, la mimésis compose et construit cela même qu'elle imite. ARISTOTE, 1996, *Poétique*, Paris, Gallimard.

⁴¹⁷ La *poiesis* peut être mise en relation avec « l'être-chez-soi-depuis-l'être-autre » caractéristique de la pensée hégélienne, car elle est le mouvement par lequel le sujet habite le monde en le créant et en s'y réfléchissant. Ce rapprochement n'est pas de moi, il est souligné par Jauss ; JAUSS, Hans Robert, 1978, *op. cit.*, p. 143. De surcroît, cette proximité avec Hegel met en lumière le chevauchement entre la création et la compréhension du monde dans l'acte de reconnaître : il s'en suit, tel que le soutient Jauss, que comprendre et produire relèvent de la même opération.

conçu en termes de processus d'interprétation et d'appropriation duquel émerge une actualisation (un renouvellement) de la perception des choses : elle est en fait la fonction qui permet de redonner le caractère « jouissif » à certaines expériences émoussées par l'habitude, de sorte qu'elle agit comme procédé créateur par lequel une perception unique s'inscrit dans le commun⁴¹⁸; enfin, la *catharsis* désigne le moment par lequel l'expérience esthétique se projette dans l'expérience communicationnelle intersubjective, elle est un mode d'activité qui interpelle le lecteur et suscite son adhésion au moyen d'un plaisir d'identification libérateur.⁴¹⁹

Cette dernière fonction pratique de l'expérience esthétique est assurément fondamentale, car en elle réside les effets communicatifs véhiculés par le plaisir d'identification, soit la projection libératrice du spectateur dans la mimésis. Pour le dire autrement, en interpellant le lecteur et en suscitant son adhésion, la catharsis génère un rapport communicationnel, puisqu'elle établit une relation dialogique entre le texte et le lecteur, de laquelle résulte une expérience esthétique fondée sur une intersubjectivité. C'est en ce sens qu'elle révèle comment la portée pratique du texte survient lorsqu'il est intégré dans la pratique communicationnelle par la transmission de modèles d'agir, c'est-à-dire par l'identification esthétique à un modèle exemplaire. C'est effectivement par l'intermédiaire des phénomènes d'identification que les œuvres transmettent des normes d'action ; la projection de soi sur des personnages fictifs constitue un mouvement fondamental au processus de réception. C'est pourquoi Jauss élabore des modèles d'identification, à partir de la classification aristotélicienne, auxquels le lecteur se prête lors de la réception. Il propose un tableau synoptique des modèles d'identification et d'activités communicationnelles esthétiques : ces modèles prennent la forme de l'identification

⁴¹⁸ Pour Jauss, l'aisthesis est central au potentiel que détient la réception à l'égard de la transformation des normes d'action : « ...l'expérience esthétique, sous la forme de l'aisthesis, a assumé, en face d'un monde de plus en plus voué à la fonctionnalité, une tâche qui jamais encore dans l'histoire des arts ne lui était échue : opposer à l'expérience étiolée et au langage asservi d'une société de consommation la perception esthétique comme instance de critique du langage de la création; compenser la pluralité des rôles que l'homme joue dans la société et des visages que la science donne au monde, en maintenant présente l'image d'un monde unique, commun à tous, d'une totalité que l'art est encore le meilleur moyen de faire apparaître comme possible ou devant être réalisé. » JAUSS, Hans Robert, 2007, *op. cit.*, p. 57. (Italiques dans l'original)

⁴¹⁹ « La catharsis en tant que l'une des fonctions fondamentales de l'expérience esthétique explique [...] pourquoi la transmission de normes sociales par l'exemplarité de l'art permet, face à l'impératif juridique et la contrainte institutionnelle, de disposer d'une marge de liberté et, en même temps, de s'identifier avec un modèle : la jouissance catharsis est aussi bien la libération de quelque chose que libération pour quelque chose. » JAUSS, Hans Robert, 1978, *op. cit.*, p. 163.

associative, de l'identification admirative, de l'identification par sympathie, de l'identification cathartique et enfin, de l'identification ironique. De manière succincte, dans le premier mode, le personnage fictif et le lecteur ne sont pas dissociés, ils s'influencent mutuellement ; le rôle de l'un détermine le rôle de l'autre et vice-versa. Ce mode d'identification, à la base de la vie sociale, reprend en fait la thèse de Mead – telle qu'exposée au deuxième chapitre de la présente analyse.⁴²⁰ Les deux modes d'identification subséquents illustrent l'opposition binaire des personnages « meilleurs que nous » et « semblables à nous » ; l'admiration crée une distance, alors que la pitié la supprime⁴²¹. En ce qui concerne ces deux derniers modes, Jausss note qu'ils entretiennent aussi bien des rapports d'opposition que de complémentarité : l'admiration et la pitié se suivent dans un rapport de succession que l'histoire de l'expérience esthétique ne cesse de mettre en lumière :

... l'identification admirative avec le héros parfait, le « modèle », l'exemple qui doit être suivi, est objectivée esthétiquement et se dégrade en un comportement qui ne fait que satisfaire le besoin d'évasion, le goût du spectaculaire et la tendance à la simple édification sentimentale; à cette dégradation esthétique du modèle est opposée la norme nouvelle du héros imparfait, plus familier, « de la même espèce » que le spectateur et qui doit le conduire, par le jeu de la sympathie qui abolit la distance, à l'identification morale et à la reconnaissance d'une conduite à tenir⁴²².

Quant au mode cathartique, celui-ci permet au spectateur de se dégager de ses propres souffrances en se projetant dans la peau du héros du récit. Les difficultés que vit le héros provoquent un sentiment de libération, notamment par la terreur ou la pitié. Et enfin, le mode ironique reprend tous les procédés mentionnés en contraignant le lecteur à développer une activité esthétique autonome ; il y a alors rupture avec la norme au moyen d'une actualisation personnelle de l'expérience esthétique. Cette dernière identification peut toutefois dévier de cette finalité et susciter une attitude esthétique « défectueuse » qui se traduit par l'horreur, ou encore, par l'ennui.

⁴²⁰ Ce rapprochement avec Mead n'est pas de moi, ce dernier est noté par le théoricien de l'esthétique ; JAUSS, Hans Robert, 1978, *op. cit.*, p. 165.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 165.

⁴²² *Ibid.*, p. 164-165.

C'est au moyen de la catharsis qu'il est possible d'observer le plus clairement comment l'œuvre affecte la conscience réceptrice par l'identification à un destin imaginaire : « La jouissance cathartique joue alors – pour citer Freud – le rôle d'appât (*Verlockungsprämie*) et peut induire le lecteur et le spectateur à assumer beaucoup plus facilement des normes de comportement et à se solidariser davantage avec le héros, dans ses exploits comme dans ses souffrances.⁴²³ » La catharsis incarne parfaitement la spécificité de la jouissance esthétique, car elle libère, par les voies de l'imaginaire, de la réalité contraignante de la vie quotidienne tout en agissant comme incitatif à la maîtrise des états d'âme du public : le spectateur reconnaît ce qu'il y a d'exemplaire dans l'action des personnages, notamment du héros auquel il s'identifie.⁴²⁴ Dès lors, il peut potentiellement émerger de la catharsis une nouvelle solidarité dans l'action, mais en revanche, cette identification peut agir négativement si, à défaut de nourrir une vertu solidarisante, elle donne lieu à une pure fascination du spectaculaire, de façon à oblitérer son rôle d'incitatif à l'endroit d'une attitude éthique. Mais au-delà de cette potentielle déviance, la catharsis comme opérateur artistique par excellence, dont la mimésis est la condition d'apparaître, est généralement porteuse d'un pouvoir éthique et est à cet effet à considérer en lien avec le fameux mouvement hégélien d'*Aufhebung*, puisqu'elle consiste en un procédé par lequel les affects négatifs sont purgés (supprimés) et en même temps conservés dans une jouissance esthétique provoquée par la représentation. En fait, la catharsis opère selon le mouvement de suppression-conservante, car elle supprime une tension présente chez l'individu tout en relevant cette tension dans un affect libérateur. La proximité entre la catharsis et l'*Aufhebung* est d'ailleurs soulignée par Mehdi Belhaj Kacem, alors que ce dernier s'appuie sur un rapprochement déjà identifié par Philippe Lacoue-Labarthe :

Dans le réel, personne n'aime éprouver de la terreur ou de la pitié; une fois que l'art s'empare d'un dispositif, histoire ou péripétie, qui suscite de la terreur ou de la pitié, une fois qu'il *imite* une situation qui produit de la terreur et de la pitié, celles-ci sont supprimées, ne sont plus les affects pénibles qu'elles sont habituellement, deviennent des affects absolument jouissifs et libérateurs; en même temps qu'elles sont conservées, puisque c'est *quand même* de la terreur et de la pitié qu'on éprouve dans l'imitation tragique; c'est ça la *Katharsis* : la sublimation réussie d'affects entièrement

⁴²³ *Ibid.*, p. 163.

⁴²⁴ « Elle [l'identification cathartique] met ainsi à nu, entre l'attitude esthétique et la pratique morale, la discontinuité masquée, dans l'identification admirative, par l'influence inconsciente du modèle, et levée, dans l'identification par sympathie, par la vertu solidarisante de la pitié. » *Ibid.*, p. 166.

négatifs, à la fois supprimés dans leur négativité et conservés dans leur intensité par la mimésis artistique en général.⁴²⁵

La mimésis dans ce cas-ci relève de la représentation comme production mimétique de l'agir humain, mais suscite également des pratiques mimétiques libératrices chez le public par un mode d'identification avec la fiction, de sorte que l'imitation opère autant au niveau de la production que de la réception. En ce sens, la mimésis, de même que la catharsis qu'elle met en œuvre, comme manière de relever le supprimé, agissent comme des procédés par lesquels l'identité réceptrice est affectée (et ultimement transformée) au sein de l'expérience esthétique.

En somme et sous l'éclairage jaussien, les différents modes d'identification ouvrant sur des modèles d'agir montrent comment les effets créateurs de normes peuvent donner lieu à une progression, de même qu'à une régression du comportement social – individuel et collectif. Si la sympathie et l'admiration pour le héros invitent habituellement à l'action solidaire, elles peuvent également modifier les affects, notamment en les familiarisant à des habitudes indignes, de façon à miner une certaine sensibilité morale. Mais que le modèle incarne un exemple positif ou qu'il se présente comme une suggestion négative, il n'en demeure pas moins que la fonction communicative de l'expérience esthétique occupe un rôle central dans la création normative, dont la catharsis constitue la voie privilégiée. La fonction communicative de la représentation artistique et ses effets créateurs de normes reposent ainsi sur sa capacité à favoriser des rapports d'identification et donc à participer au façonnement des identités individuelles. Les modèles fictifs ne génèrent pas des imitations mécaniques, ils agissent plutôt comme des « précédents pris pour guide » : ils sont des exemples favorisant la reproduction créatrice de *variantes*. Or, dans un contexte sociétal où règne l'idéologie dominante de la suprématie du marché, l'exemplarité, fabriquée dans le cadre du capitalisme artiste et présentée au grand public, est plus souvent qu'autrement le reflet de ce contexte et se donne à voir majoritairement dans les sphères du divertissement et des médias. Certes, il existe des créations originales, subversives, critiques, qui tentent de se poser en rupture avec le modèle dominant, mais ces dernières, de même que la réception dont elles bénéficient, demeurent marginales, puisqu'elles s'adressent souvent à un public de « niche ». De manière courante, la création

⁴²⁵ BELHAJ KACEM, Mehdi, 2010, *op. cit.*, p. 53.

issue de l'industrie culturelle et du capitalisme artiste donne lieu à une réception qui se voit balisée dans un contexte d'institutionnalisation et de transformation de l'art en marchandise, de sorte que la réception de l'« œuvre » se traduit par un mode de consommation duquel émerge une identification à des pratiques consuméristes de masse qui laissent place à certaines *variantes* dans la manière dont elle guide la conduite individuelle. En ce sens, la réception prend aujourd'hui la forme d'un espace où les variantes innovatrices demeurent, mais celles-ci s'implantent majoritairement sur des territoires marchands : elles sont donc souvent le produit de réactions anticipées et balisées par un *horizon d'attente manufacturé*. En d'autres termes, la réception du grand public se voit être le reflet de prévisions marketing, soit le résultat de calculs scientifiques issus de l'étude des comportements du consommateur, dans le cadre duquel s'inscrivent certaines variantes dans la façon dont les individus s'approprient le contenu des modèles et en reproduisent les modes d'être et de faire.

À la lumière de la forme que prennent les procédés ici exposés et afin d'étudier la façon dont la réception, de même que l'identification aux modèles contemporains (manufacturés), se donne à voir et incite à de nouvelles normes d'action esthétisées, je propose maintenant de me tourner vers l'observation d'une configuration particulière que prend aujourd'hui le modèle exemplaire véhiculé dans une représentation idéale de masse, et sur laquelle le grand public s'aligne afin de se façonner et de s'artialiser suivant un conformisme de la différence.

4.4 Le modèle exemplaire de la figuration de soi

Le foisonnement actuel d'images et de modèles de tous genres est innombrable, l'industrie culturelle, la mode, les différents médias et le web en particulier proposent en effet un horizon illimité d'influences figuratives nourrissant un désir d'artialisation de soi. Or, malgré une prolifération infinie de représentations d'un monde qualifié de pluriel, un certain modèle, une tendance esthétique incarnée et emblématique du capitalisme artiste domine, et se laisse circonscrire. La figure idéale, tant sur le plan plastique que symbolique, est incorporée dans un mode d'apparaître et d'être qui se donne à voir dans un modèle « exemplaire » agissant comme « guide standardisé ». L'expression de ces caractéristiques à travers un modèle privilégié se

donne à voir notamment dans la figure de la *star*, de la vedette. Celle-ci, dans sa forme actuelle, se présente en effet comme l'incorporation du capitalisme artiste et de son alliance intime avec le régime médiatico-publicitaire. Elle se définit par l'immense capital symbolique dont elle est porteuse, mais aussi généralement par une apparence qui correspond aux canons de beauté, ainsi qu'à certaines normes esthétiques standardisées de la société au sein de laquelle elle s'inscrit.⁴²⁶ Par les nombreux regards qui se portent sur elle, la vedette incarne le visage de l'idéal du moi et se présente comme objet d'identification pour nombre d'individus en quête de reconnaissance de leur différence et de visibilité.⁴²⁷ En fait, en incarnant la réalisation du désir de distinction sociale, la star est l'être « supérieur » propre à la société démocratique de masse : elle est l'égal de tous sur le plan politique, mais possède un « éclat », une « originalité », une visibilité qui se démarquent et qui en font un être hors du commun. La reconnaissance sociale dont elle jouit se fonde en fait sur une image publique qui la distingue de la masse alors que sa popularité articule la logique même de la visibilité, c'est-à-dire le fait que plus on est vu, plus on suscite le désir d'être vu. Issue d'une mise en visibilité générée par un procédé industriel et médiatique d'artialisation, la vedette agit comme un modèle en suggérant des normes d'action, d'apparences et d'exposition de soi qu'une part du grand public cherche à reproduire à travers des pratiques imitatives – artialisées. En ce sens, les attributs symboliques, notamment le prestige, dont la vedette est porteuse font d'elle une figure qui suscite une identification admirative, de sorte qu'elle incarne un *procédé* marchand par lequel est créé un modèle hors du commun, qui paradoxalement guide l'« être comme » et le « faire comme » du comme-un. De surcroît, la vedette façonne et dévoile des normes d'action et des conventions esthétiques : elle participe de la construction d'un horizon d'attente qui oriente l'intérêt esthétique de son public tout en agissant comme modèle paradigmatique propre au

⁴²⁶ Le terme vedette comprend certainement de nombreux artistes, mais il ne s'y réduit pas, puisqu'il englobe les célébrités issues de divers secteurs d'activités. La qualité première par laquelle la vedette se définit est son caractère « connu ». Il est d'ailleurs possible d'être une vedette sans posséder de talent particulier, mais simplement en raison d'une notoriété publique acquise au moyen de la visibilité. À ce sujet, l'étymologie du mot vedette renvoie au terme « *vedere* » qui signifie voir. Cela dit, si l'artiste peut être une vedette, son caractère célèbre n'avalise aucunement sa pratique artistique, puisque l'artiste au sens strict se définit d'abord par une pratique, soit un travail de signification à travers une recherche de mise en forme originale, laquelle s'accompagne souvent d'une reconnaissance institutionnelle.

⁴²⁷ Si la vedette agit souvent comme modèle d'identification, elle agit aussi fréquemment comme objet d'amour auprès de ses *fans*. Je n'aborderai toutefois pas ce second rôle qu'elle embrasse couramment et qui renvoie à d'autres affects.

contexte social, caractérisé aujourd'hui par l'alliance entre l'art et le marché et promu par le régime médiatico-publicitaire⁴²⁸ :

S'il est vrai que la star est modelée de part en part, il est tout aussi vrai de dire qu'elle modèle le comportement des hommes et des femmes. De même que les héros romantiques du théâtre ou du roman ont entraîné des enthousiasmes et des révoltes juvéniles, suscité des comportements, fourni des modèles d'amour et d'action, de même la star a engendré des attitudes mimétiques ayant trait à la mode, à la coiffure, au maquillage, aux manières de flirter, de se comporter. La star s'impose comme modèle culturel et esthétique : si elle a esthétisé l'imaginaire, elle a aussi bien esthétisé les manières d'être et de se conduire, de se voir et d'être vu. À nouveau se vérifie la thèse d'Oscar Wilde : « La vie imite l'art, beaucoup plus que l'art n'imité la vie. » *Sauf que cet art vivant, c'est le capitalisme qui l'a rendu possible et développé.*⁴²⁹

L'exemple de la vedette permet d'observer comment la reproduction opère autant au niveau de la création du modèle identificatoire (standardisé) que de sa réception, c'est-à-dire du lieu depuis lequel le grand public intériorise certains aspects de la culture contemporaine au moyen desquels il se façonne. Car tel que mentionné, la formation de soi est l'*impression* produite par le guidage reçu d'un modèle. Ainsi, la vedette, comme mimésis de l'idéal du moi contemporain, c'est-à-dire comme individu hors de l'ordinaire échappant à la confusion dans la masse, suscite des modes d'être et d'agir mimétiques de par la fonction *impressive* dont elle est porteuse à titre de modèle et qui par suite, favorise la fonction *expressive* du public « guidé » dans sa définition identitaire. Autrement dit et dans la suite du postulat « spéculaire » développé tout au long de la présente analyse, c'est parce que la définition de soi ne peut se réaliser dans un rapport solipsiste et qu'elle nécessite la capture de soi depuis l'être-autre que la construction identitaire se fonde nécessairement au contact de modèles, que ceux-ci soient fictifs ou réels. Et ce reflet de soi capté chez l'être-autre est tout autant fondamental à la construction d'une image de soi qu'à l'expression d'une extériorité corporelle, c'est-à-dire d'une manifestation physico-plastique singulière, en raison du fait que la capacité à se reconnaître et à se forger comme *corporalité distincte* s'appuie sur la même dialectique, soit un rapport de réflexion avec l'être-autre, de sorte

⁴²⁸ L'usage de la vedette comme effigie pour la publicité de la marchandise de luxe conçue comme objet d'art témoigne bien de la rencontre entre ces différents horizons qui participent du phénomène d'esthétisation du monde.

⁴²⁹ LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *op.cit.*, p. 213. (Je souligne)

que c'est aussi par cette specularité que le sujet saisit son image comme expression corporelle individuelle. Pour le dire avec Bakhtine : « Ce n'est pas dans la catégorie du *moi* mais dans la catégorie de *l'autre* qu'il m'est possible de vivre mon aspect physique comme valeur qui m'englobe et m'achève, et je dois me glisser dans cette catégorie pour me voir moi-même en tant qu'élément d'un monde extérieur qui constitue un tout plastique-pictural.⁴³⁰ » Et dans un monde où la reconnaissance de soi opère sur le mode d'une reconnaissance de sa différence – supérieure – articulée au sein d'une société dominée par l'univers consumériste-médiatique, la « présentification » opère sur le mode de la visibilité et le corps en constitue la médiation fondamentale.⁴³¹ Être reconnu aujourd'hui, c'est être vu et être vu, c'est être l'objet d'une exposition physique, et cette exposition peut se définir singulièrement que si elle se conforme à un apparaître distinct.⁴³² C'est donc notamment, et j'ajouterais principalement, par une différenciation exemplaire « incorporée » que l'être-reconnu peut jouir du prestige issu de l'affirmation de sa différence, voire de sa supériorité en se rapprochant *sensiblement* du visage de la figure idéale. La plastique du corps idéalisé agit ainsi comme miroir dans lequel chacun tente de capter son image magnifiée en reproduisant une normativité esthétique qui modélise le corps à être. Ce contexte social est celui au sein duquel la vedette se présente comme l'incarnation sensible, comme l'image, qui personnifie un modèle idéal : elle « corporalise » l'injonction à faire de soi un être « hors de l'ordinaire » dans une forme qui correspond paradoxalement aux standards de l'époque, soit à la norme esthétique qui se confond dans le commun.⁴³³

⁴³⁰ BAKHTINE, Mikhaïl, 1984 (1979), *op. cit.*, p. 54 et 67. Et Bakhtine d'ajouter: « L'activité esthétique, à proprement parler, commence justement là où nous sommes de retour en nous-mêmes. [...] là où nous donnons forme et achèvement au matériau recueilli à la faveur de notre identification à l'autre. » *Ibid.*, p. 47.

⁴³¹ La quête généralisée d'embellissement du corps témoigne d'ailleurs du phénomène d'esthétisation du monde et ce, tel que le mentionnent Lipovetsky et Serroy : « ... le rapport à la beauté du corps et du visage illustre la poussée sociale et individuelle des désirs et des comportements esthétiques. » LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *op.cit.*, p. 360.

⁴³² Si la reconnaissance d'un certain prestige social prend désormais principalement appui sur la visibilité, dans son ouvrage *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Nathalie Heinich montre comment s'est opéré le déplacement de la reconnaissance d'un certain capital symbolique par la renommée, le nom, à celui par l'image. Selon l'auteure, cette transition sociale est intimement liée à l'émergence des moyens modernes de reproduction de l'image.

⁴³³ Certes, chacun a désormais accès à ses quinze minutes de gloire, mais le caractère très éphémère de ce moment fait en sorte que la vedette demeure une représentation supérieure en raison du fait qu'elle profite habituellement d'une visibilité qui met de l'avant sa « supériorité » sur une période enviable, c'est-à-dire qui se rapproche davantage d'un idéal à moyen terme. Cela dit, la vedette est désormais

La représentation ultime du conformisme de la différence dans la figure de la vedette paraît, selon ces termes, créatrice de normes d'action et d'apparaître : elle fait advenir des pratiques mimétiques incitant à faire de sa vie une expression singulière, entre autres par des pratiques d'artialisation de soi qui prennent appui sur diverses interventions corporelles, de même que sur différents modes d'expression et de monstration de soi,⁴³⁴ mais aussi parce qu'elle génère un autre type de rapport identificatoire qui laisse parallèlement place à un second procédé esthétique par lequel émerge la jouissance, soit celui de la catharsis. En effet, la représentation de l'être distinct à travers la vedette agit comme modèle d'identification, mais aussi comme modèle au moyen duquel le public purge certains affects produits par la société démocratique de masse. En se présentant comme être hors du commun porteur de prestige social, la vedette offre la possibilité au grand public, par le procès d'identification, de purger sa peur de n'être personne, c'est-à-dire sa crainte d'être confondu dans la masse. En ce sens, la vedette se présente comme un héros postmoderne qui échappe à la menace d'être réduit à une identité individuelle asphyxiée dans et par la masse ; la catharsis à l'œuvre dans la représentation de la *star* agit comme « relève » généralisée de la peur de se dissoudre dans le comme-un. Et pareillement, lorsque la vedette tombe dans l'oubli, la catharsis est aussi à l'œuvre : l'individu se dégage de

toujours plus sujette à sombrer rapidement dans l'oubli, étant donné le rythme effréné suivant lequel la machine culturelle commerciale façonne les figures du vedettariat.

⁴³⁴ J'ai énoncé plus haut un certain nombre de pratiques qui s'inscrivent dans ce que je nomme le procès d'artialisation de soi. Je précise que parmi ceux-là, l'usage du selfie n'est pas marginal. Ce mode de représentation de soi témoigne évidemment de la contribution des nouvelles technologies au processus d'esthétisation et d'artialisation de soi, mais il donne également à voir un nouveau genre visuel, c'est-à-dire un type d'autoportrait formellement différent de ceux qui l'ont précédé dans l'histoire. Le selfie possède sa propre logique formelle : il relève d'une spontanéité et est réalisé par quiconque ; il met de l'avant l'objectif d'être vu rapidement, ici et maintenant, par le plus grand nombre possible, notamment au sein des réseaux sociaux. De plus, puisque ce type d'autoportrait est généralement utilisé à des fins d'exposition de soi sur *son propre* « mur », il procède selon une double logique, c'est-à-dire que le sujet devient son propre « fan », en raison du fait qu'il est à la fois le créateur, le modèle de l'image de même que son principal public. Conséquemment, au moyen de ce mode d'expression, *le sujet produit et consomme sa propre image idéalisée*, laquelle se définit suivant une logique de conformisme de la différence nourrie par sur une quête exacerbée de reconnaissance sociale au sein du capitalisme artiste. À travers le désir d'être le sujet de nombreux regards, le sujet s'auto-admire. Le selfie est en ce sens à penser dans son rapport avec le phénomène de narcissisme théorisé au chapitre précédent. Par suite, et tel que le soulignent Lipovetsky et Serroy : « L'autoportrait de l'individu hypermoderne ne se construit plus via une introspection exceptionnelle et de longue haleine. Il s'affirme comme mode de vie de plus en plus banalisé, comme compulsion de communication et de "branchement", mais aussi comme marketing de soi, chacun cherchant à gagner de nouveaux "amis", à mettre en valeur son "profil" et trouvant une gratification dans l'approche de lui-même par les autres. Il traduit une sorte d'esthétique de soi qui est tantôt un néodonjuanisme virtuel, tantôt un nouveau Narcisse au miroir de l'écran global. » LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *op.cit.*, p. 389.

l'affect désagréable que suscite la menace de n'être personne par le sentiment libérateur de la pitié à l'égard de la *star* à qui on a retiré les projecteurs et qui se donne désormais à voir dans l'ombre. Bien que cet ombrage afflige généralement la vedette à un moment ou un autre de sa carrière, elle incarne, lorsqu'elle brille, l'aspiration à l'éternité symbolique grâce à la pérennité de l'image à travers laquelle elle s'offre à voir, de sorte qu'elle donne l'illusion que les aléas de la vie ne s'inscrivent pas sur elle de la même façon que sur le commun des mortels.⁴³⁵ Tel l'art, dont une des fonctions est d'immortaliser la capture d'un moment et de traverser les époques, la vedette incarne cette capacité à parcourir la vie d'une façon exceptionnelle à l'abri des vicissitudes du commun : à titre de construction esthétique (manufacturée), c'est-à-dire d'image, elle paraît donc plus grande que « nature ».⁴³⁶ En somme, la vedette met en forme le renversement du mouvement ci-haut souligné, à savoir que ce n'est plus l'art qui imite la vie, mais la vie qui imite l'art : le visage humain tente de se conformer à un idéal esthétique actuel. Et par prolongement, ce n'est pas tant une confusion entre l'imaginaire et le réel qui s'opère que la révélation de la manière dont la réalité imite la fiction qui se laisse appréhender, c'est-à-dire du mouvement structurant de l'ordre symbolique au sein de l'imaginaire.

Enfin, si la vedette ne personnifie pas à proprement parler la figure du héros, puisque traditionnellement cette dernière est telle de par des qualités morales qui lui assignent une position supérieure à la masse, le rapprochement entre ces deux figures dans le contexte actuel ne semble pas incongru.⁴³⁷ À l'ère du conformisme de la différence et du capitalisme artiste, le

⁴³⁵ Il lui arrive même souvent de renaître « artistiquement » après sa mort « biologique », car l'œuvre de son image lui offre une occasion posthume de briller : « Les vraies *stars* sont comme les étoiles des plus lointaines galaxies : même mortes, elles ne cessent de briller ». SCHIFFER, Daniel Salavator, 2010, *Le dandysme, dernier éclat d'héroïsme*, Paris, PUF, p. 99.

⁴³⁶ Tel que le note Hegel, l'art immortalise ce qui dans la nature ne fait que passer : « Il [l'art] rend durable ce qui, à l'état naturel, n'est que fugitif et passager; qu'il s'agisse d'un sourire instantané, d'une rapide contraction sarcastique de la bouche, ou de manifestations à peine perceptibles de la vie spirituelle de l'homme, ainsi que d'accidents et d'événements qui vont et viennent, qui sont là pendant un moment pour être oubliés aussitôt, tout cela l'art l'arrache à l'existence périssable et évanescence, se montrant en cela encore supérieur à la nature. » HEGEL, G. W. F., 1964, *op. cit.*, p. 122.

⁴³⁷ Bien que traditionnellement le héros était tel suivant ses qualités morales, ce dernier a toujours été fondé sur l'image, puisque c'est sa capacité à *représenter* certains idéaux qui en fait une figure héroïque. À ce propos, Gadamer est éclairant : « C'est dans l'image que parvient à la représentation (*Darstellung*) la façon dont le souverain, l'homme d'État, le héros se montre et se présente. [...] c'est *parce que* le souverain, l'homme d'État, le héros doit se montrer et se présenter aux siens, parce qu'il doit se comporter comme étant en représentation, que l'*image* accède à sa véritable réalité. Il y a toutefois ici

modèle de la vedette se rapproche en effet de celui du héros, mais un « héros de la parure ». Effectivement, la personnalité héroïque d'aujourd'hui ne s'offre pas au regard du public suivant une moralité qui en fait un exemple de comportement éthique, mais plutôt en représentant un modèle d'apparence au moyen duquel elle jouit d'une visibilité hors du commun.⁴³⁸ En fait, la vedette incarne un héros de l'imitation, puisqu'elle se présente comme une vie humaine qui imite une représentation sensible idéale selon une logique de la visibilité manufacturée dans un monde esthétiquement standardisé au sein duquel la distinction est privilégiée. Il est à nouveau tentant ici de faire un rapprochement avec la figure héroïque du dandy (apparue avec l'individualisme), puisque celle-ci était également façonnée dans le sens d'une finalité esthétique, c'est-à-dire à des fins d'apparence. Toutefois, ce qui était réfléchi dans l'image recherchée par le dandy était le fruit d'une pensée contestataire, d'une révolte par le style, alors qu'aujourd'hui, ce qui est réfléchi dans le désir de faire de soi une œuvre singulière, c'est l'adéquation entre l'expression particulière et le modèle dominant.⁴³⁹ Un autre écart se loge dans le fait que le dandy, comme être atypique, cultivait l'art du secret, alors que l'individu « artialisé » cherche à s'exposer, voire à se dévoiler ; il surexpose son intimité à des fins d'accès à un certain « capital de visibilité ».⁴⁴⁰ Par contre, le dandy rejoint la vedette et l'individu qui cherche à briller à travers une quête esthétique en ne posant pas de distinction entre œuvre et

un point de rebroussement. Il doit lui-même, quand il se montre, correspondre à l'attente d'image dont il est l'objet. *C'est donc parce qu'il n'a d'être qu'en se montrant que l'on va jusqu'à le représenter en image.* » GADAMER, Hans- Georg, 1996 (1976), *op.cit.*, p. 160. (Je souligne)

⁴³⁸ Ainsi, le héros d'aujourd'hui est l'objet d'une visibilité hors du commun et d'une apparence qui se distingue, mais il est familier dans son action. Il joue d'ailleurs souvent sur cette familiarité afin de créer un pont avec le public : il souhaite se montrer « accessible ». Il incarne en fait le modèle d'identification par sympathie décrit par Jauss, car en jouant sur la dimension de familiarité et en se présentant comme différemment « semblable » il permet au spectateur de s'identifier plus facilement.

⁴³⁹ Si le dandysme se présente *a priori* comme un mouvement révolu, il y a une tendance qui soutient que l'on assiste actuellement à la renaissance du dandy : « Le dandysme est aujourd'hui redevenu plus que jamais à la mode. Ce nouveau “ *trendy dandy* », comme on le qualifie de nos jours, d'aucuns le disent même, ainsi qu'on l'a entendu sur certains plateaux de télévision “ branchés », est l'actuel phénomène par excellence de la société. » SCHIFFER, Daniel Salavator, 2010, *op. cit.*, p. 11. Je n'adhère toutefois pas à cette perspective, puisqu'elle me semble omettre l'esthétique de l'âme intrinsèque au dandysme et clame ainsi la renaissance d'un mouvement à la lumière de simples similitudes stylistiques. Le nouveau dandy s'apparente plutôt, selon moi, à un être artialisé appelé à changer de style en fonction de la mode et des tendances.

⁴⁴⁰ À propos du phénomène d'exposition de l'intimité, voir TISSERON, Serge, 2002, *L'intimité surexposée*, Paris, Flammarion. Par ailleurs, le dandy ne cherchait pas une reconnaissance sociale par son esthétisation, il était plutôt indifférent aux dires et aux fautes des autres et ce, contrairement à l'individu contemporain (narcissique) qui s'artialise et se montre afin d'attirer des regards admirateurs.

vie, en proposant une concordance entre surface et profondeur et enfin, en abolissant la hiérarchie entre âme et corps à travers un hymne à la jeunesse et à la beauté. Ce qui est exprimé en apparence montre ce qui se travaille en profondeur : dans le cas du dandy, il s'agit d'une esthétisation de l'âme traduite dans une conduite corporelle, alors que dans la figure de la vedette (comme modèle idéal intériorisé par le grand public), il s'agit de l'accomplissement de soi dans le reflet d'une image vue par le plus grand nombre et produite par le capitalisme artiste. La figuration de soi comme « œuvre », à travers un procédé d'artialisation calqué sur le mode d'apparaître de divers modèles, dont celui de la vedette, met ainsi en évidence *comment la reconnaissance sociale de sa différence trouve la réalisation de son essence dans l'apparence*, soit dans la monstration d'une époque où l'angoisse d'être englouti dans la masse gouverne et où la standardisation de la « beauté » fait en sorte que celle-ci s'acquière au sein du marché à l'aide d'outils et d'interventions technologiques, plutôt que suivant une démarche spirituelle. C'est dans ce contexte que le beau (stéréotypé) se présente aujourd'hui détaché du Vrai et du Bien⁴⁴¹, mais attaché à l'espace marchand, à sa production esthétisée et artialisée. Et cette production laisse place à une esthétique qui n'a pas de communes mesures avec le sublime, puisqu'elle tend toujours davantage vers un modèle reproduit en série où l'étonnement n'apparaît pas comme une des principales qualités esthétiques recherchées. La répétition infinie du modèle privilégié est d'ailleurs à mettre en relation avec l'émergence de ce qu'Umberto Eco qualifie d'esthétique *sérielle*, et qui s'inscrit plus largement au sein d'une esthétique postmoderne.

4.5 La logique esthétique de la variance

Selon l'esthétique sérielle, l'étonnement, si cher à Hegel et à l'esthétique classique, est abandonné au profit d'une quête de familiarité. L'attrait pour le sublime, lequel avait été relégué

⁴⁴¹ Ceci est partiellement « vrai », car d'une certaine façon, la vérité demeure intrinsèque à la configuration de la valeur du beau d'aujourd'hui en ce sens que ce dernier donne à voir l'adéquatement entre l'intérieur et l'extérieur, entre le particulier et l'universel, en raison du fait que c'est bien l'esprit capitaliste qui est incarné dans la forme standardisée d'un soi en quête de singularisation esthétique. Toutefois la vérité incarnée se voit vidée de sa valeur spirituelle et ascétique, de sorte qu'elle se trouve remplacée par ce qui se rapproche davantage de l'incorporation de l'idéologie – dominante. Cette donc la finalité plutôt que la « nature » de la vérité qui se voit abandonnée ou transformée.

à l'arrière-plan par la recherche de nouveauté et d'innovation propre à l'esthétique moderne, se voit désormais céder le pas, suivant l'esthétique postmoderne théorisée par Eco, à l'attrait pour le confort que procure le contact avec le familier.⁴⁴² Pour le philosophe, la période historique actuelle se caractérise par un contexte où : « l'itération et la répétition semblent dominer tout l'univers de la créativité artistique, et où il devient difficile de distinguer entre la répétition des média et celles des arts dits majeurs.⁴⁴³ »

C'est en fait sur la question de l'uniformisation du style que la contribution d'Eco est éclairante, car en notant un désintérêt toujours grandissant pour un contenu diversifié et une attention accrue accordée à la forme, ce dernier propose une redéfinition du concept de répétition. Il propose que la répétition postmoderne apparaît comme la forme stylistique depuis laquelle les différents contenus sont développés et que ceux-ci donnent lieu à une production sérielle qui procède d'une « nouvelle esthétique de la sérialité », d'où émerge la création de variations à l'infini. En ce sens, Eco affirme que la valeur du contenu repose désormais sur l'introduction d'une variante, d'un écart, de sorte que le contenu plaît au public d'abord parce qu'il en répète un autre que le spectateur connaît déjà, soit parce qu'il fait écho à des habitudes culturelles. À l'aune de cette conception, Eco reprend la notion de familiarité, non seulement sur le plan du contenu, mais également sur le plan de la mise en forme : « On nous présente quelque chose comme étant original et différent (conformément aux exigences de l'esthétique moderne), nous savons que cette chose en répète une autre que nous connaissons déjà, et malgré cela – mieux, précisément à cause de cela – elle nous plaît (et nous l'achetons)⁴⁴⁴. » Selon Eco, les différentes déclinaisons de la répétition prennent appui sur les formes suivantes, à savoir le *retake*, le *remake*, la *série*, la *saga* et le *dialogue intertextuel* ; celles-ci sont en fait des adaptations répétitives de formes qui ont traversé toute l'histoire de la création artistique et qui se sont données à voir par le biais notamment du plagiat, de la citation, de la parodie, de la reprise

⁴⁴² Si « l'esthétique classique n'était pas si soucieuse d'innovation à tout prix [et qu'] au contraire, elle estimait souvent "belles" les bonnes occurrences d'un type éternel », l'étonnement demeurerait une qualité recherchée, bien que celle-ci ne reposait pas sur la valeur de la nouveauté. De fait, la quête de nouveauté comme qualité esthétique est davantage une valeur associée à la modernité artistique » ECO, Umberto, 1994, « Innovation et répétition : entre esthétique moderne et post-moderne » in *Réseaux*, Volume 12, n° 68, p. 11.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

ironique, du jeu de mots intertextuel, etc. Le philosophe soutient que non seulement la valeur d'innovation est évacuée dans l'appréciation esthétique d'une œuvre postmoderne, mais qu'elle est même reléguée à l'arrière-plan afin de laisser place à la norme de la répétition dans l'articulation du rapport entre l'œuvre et son public. Il s'ensuit que la répétition participe de la formation d'un public averti plutôt que naïf, puisque ce dernier, grâce à une familiarisation préalable avec le modèle sériel, développe une capacité à discerner les « guillemets », c'est-à-dire à lire entre les lignes afin d'apprécier les nuances propres à la variante proposée. En réitérant une forme esthétique connue et en y insérant une variante, la création artistique (et médiatique) propose un modèle qui conforte le public dans sa (re)connaissance des normes et des conventions : elle lui offre une forme de « déjà-vu » au sein de laquelle se loge de la différence, par laquelle l'œuvre se distingue, mais épargne au public l'effort de réflexion interprétative propre au moment de réception.⁴⁴⁵ Ainsi, la réception du modèle « variablement et infiniment générique » permet au public de s'abandonner à la représentation en se confortant dans un horizon d'attente balisé à l'intérieur duquel il peut profiter d'une jouissance apaisante :

Dans une société industrielle contemporaine, [...] le changement social, le surgissement perpétuel de nouveaux codes de conduite, la dissolution de la tradition, appellent des récits basés sur la redondance. Dans un tel panorama, les structures narratives redondantes représenteraient une invitation complaisante à se reposer, une occasion de se détendre.⁴⁴⁶

C'est dans ce contexte que la redondance familière oriente l'expérience esthétique et s'inscrit dans l'ordre dominant du marché dont les rouages visent à conforter le grand public conçu en termes de consommateur de masse. La variabilité comme principe esthétique formel se présente comme le reflet du conformisme de la différence qui anime l'individu en quête de

⁴⁴⁵ « Cette variabilité à l'infini possède toutes les caractéristiques de la répétition, et très peu de celles de l'innovation. Mais c'est l'aspect "infini" du processus qui donne un sens nouveau au procédé de variation. Ce qui doit être apprécié – suggère l'esthétique postmoderne – c'est le fait qu'une série de variations possibles est potentiellement infinie. *Ce qui se trouve ici glorifié est une sorte de victoire de la vie sur l'art*, avec le résultat paradoxal que l'ère de l'électronique – au lieu d'insister sur les phénomènes de choc, d'interruption, de nouveauté et de frustrations des attentes – finit par produire un retour au continuum, au cyclique, au périodique, au régulier. » *Ibid.*, p. 22. (Je souligne)

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

reconnaissance de sa distinction au sein du capitalisme artiste. Le modèle (avec ses variations infinitésimales) est reproduit tant et aussi longtemps qu'il est profitable, c'est-à-dire qu'il sert les impératifs de développement économique à travers son réfléchissement au sein de la particularité. Suivant cette perspective, ce qu'Eco qualifie d'esthétique sérielle me paraît rendre compte d'une esthétique que je qualifierais plutôt de familière, puisqu'elle table manifestement sur des normes et conventions communément partagées, mais surtout parce qu'elle procure une jouissance esthétique fondée sur la répétition, et que cette dernière se présente justement comme une manière de créer le plaisir à partir de l'habitude, de l'aisance propre à la familiarité. Et tel que Hegel l'a éloquentement montré, c'est par celle-ci que l'individu s'épargne les efforts constants de l'apprentissage toujours renouvelé et qu'il peut trouver le repos dans la banalité quotidienne. L'habitude, comme modalité par laquelle l'homme domine le naturel, suivant la manière dont elle se donne à voir dans l'esthétique postmoderne, semble témoigner précisément du désir individuel de sculpter le naturel en tentant d'effacer le caractère accidentel de l'existence humaine, tout en s'évitant le travail d'interprétation que demande le contact avec une œuvre porteuse de significations inédites. Au moyen de la logique de la familiarité mise en forme par la redondance de l'expérience esthétique sérielle, le public accède à la quiétude que procure le « connu » : il trouve le « divertissement » dans l'extraordinaire banalité des multiples variantes de l'actualité de la vie culturelle. Et en écho à ce moment de réception, voire de consommation, la subjectivité individuelle se façonne, se produit, dans les termes de cette quête de variante par l'artialisation de son expression « ordinaire ». ⁴⁴⁷

En somme, et pour faire suite à des considérations que j'ai exposées dans ce présent chapitre, il appert qu'au moyen de pratiques d'exposition de soi tels le selfie, le blog, les murs 2.0, par divers modes d'expression de soi au moyen du tatouage, d'opérations cosmétiques, d'interventions chirurgicales et enfin par toute sorte de parures à la mode, l'individu se transfigure et tente d'être admiré, à l'instar de la vedette, par le plus large public possible, de manière à jouir d'une reconnaissance de sa différence, de sa *variante innovatrice*. Mais cette quête généralisée fait en sorte que ces techniques de figuration et de monstration de soi,

⁴⁴⁷ De surcroît, le rapport que l'art (généralisé) entretient avec la banalité quotidienne illustre bien ce désir de domination de l'accidentel au moyen d'une imitation de l'art par la vie, de la fiction par la réalité.

lesquelles vont dans le sens d'une artialisation du soi, ne font que conformer l'individu à des pratiques désormais communes. Ainsi, si la personnalité narcissique contemporaine s'efforce de s'artialiser en cherchant à se mettre elle-même en scène de façon distincte, voire « géniale », et à faire d'elle une œuvre singulière par la reproduction de certains procédés, elle ne fait que se créer dans le sens d'une normativité esthétique où l'innovation réside désormais dans la variante imitative. En ce sens, l'individu artialisé est le reflet du modèle sériel façonné dans un contexte de production de masse esthétisée et de capitalisme artiste, lesquels s'inscrivent dans un régime médiatico-publicitaire. À l'image du monde, qui est en apparence toujours plus « beau », l'individu s'« embellit » en incarnant au sein de sa particularité le modèle néolibéral de croissance et de progrès : le soi artialisé signifie (porte le sens) de l'esprit du temps, il est une figure de la conscience ancrée dans son histoire ; il est l'incarnation créative d'un procédé par lequel le monde « progresse » sur le plan technique, technologique et économique, mais dans le cadre duquel l'innovation réside dans la reproduction, dans *l'imitation créatrice d'une variante*.

Dès lors, si l'artialisation de soi met en évidence comment l'esprit du temps s'*imprime* chez le sujet et comment ce dernier l'*exprime* à son tour en intervenant dans le monde qu'il crée, elle ne révèle pas pour autant un moi inconscient au sens « primitif » du terme, tel que les surréalistes pouvaient par exemple le concevoir. Ce procès donne plutôt à voir un moi modelé par l'ordre symbolique, par les contraintes culturelles marchandes, dont le versant inconscient est lui aussi le produit du social, de sorte que le soi « artialisé » révèle un être normé dont l'intelligibilité se laisse saisir dans ses manifestations esthétiques quotidiennes conformes à l'idéal de masse recherché : celui d'affirmer sa différence en « *transfigurant le banal* », c'est-à-dire en représentant la différence dans le même. Cette monstration individuelle possède évidemment une dimension sociologique, puisqu'elle donne à voir le contexte social et sociétal, mais elle possède également une dimension philosophique, car elle permet de (re)connaître une figure de l'esprit, une phase de développement de la subjectivité individuelle dans son rapport avec le monde objectif actuel.

Enfin, ce que l'artialisation de soi dévoile, en tant que phénomène contemporain, c'est le fait que dans un contexte de suprématie du marché et de subordination d'un mode d'être

« artialisé » au service de celui-ci, l'individu continue de se saisir dans ses manifestations sensibles, puisque ces dernières témoignent d'un désir de se (re)connaître dans et par le biais du monde extérieur. L'imitation, comme mode de (re)connaissance, prise dans la dialectique d'intégration et de différenciation, révèle à nouveau sa fonction sociale symbolique et représentative, bien que sous une forme inversée, en raison du fait que c'est désormais la vie qui imite l'art. Mais en dépit de ce renversement de la copie et du modèle, « être comme » et « faire comme » vise toujours l'incarnation d'un idéal, un idéal qui appartient au monde esthétisé d'aujourd'hui, et qui se donne à voir dans la *typification* du comme-un. Suivant un tel rapport, l'imitation paraît affranchie de la reproduction de la nature et engagée dans la répétition d'une idéologie, celle de l'esprit du capitalisme avancé, esthétisé et artialisé. Et au sein de cette imitation, réside une production créative qui laisse place à l'introduction de variantes, lesquelles participent de la métamorphose continue du monde et des individus qui le composent. L'art généralisé et les procédures artialisées ne sont pas en marge du social : ils incarnent l'esprit du temps dans lequel ils s'inscrivent. L'artialisation de soi crée des formes culturelles objectives et relève de l'esprit objectif, mais elle rend également l'esprit objectif conscient de lui-même, en ce sens qu'elle permet à la conscience de se saisir dans une figure de son développement, ancrée dans son histoire et incarnée sensiblement. Elle est ainsi un précédé caractéristique de l'esprit absolu tel qu'il s'incarne dans l'art et donne à voir l'Esprit. À l'instar des *formes artistiques* attachées à des stades historiques décrites par Hegel et plus récemment, par exemple, par le Pop art de Warhol qui a agi comme miroir de la culture populaire⁴⁴⁸, l'artialisation de soi, bien qu'elle ne relève pas d'un courant artistique à proprement parler, « miroite » une culture où chacun cherche à se magnifier par des procédés esthétiques façonnés dans un contexte de capitalisme artiste et de démocratie de masse. Conséquemment, l'essence de l'individu artialisé se présente comme le produit de la rencontre

⁴⁴⁸ À ce sujet, Arthur Danto a bien montré la signification de l'œuvre de Warhol, laquelle reposait essentiellement sur sa capacité à incarner la culture populaire : « Warhol a été un artiste extrêmement populaire, parce que les gens sentaient que son art parlait d'eux. » DANTO, Arthur, 2015, *op. cit.*, p. 174. Jean-François Côté a également analysé de manière fort éclairante la signification de l'œuvre de Warhol, suivant aussi sa capacité à réfléchir l'ordre symbolique propre à la culture de masse : « Pour Warhol, la copie intégrale de l'univers culturel quotidien vise simplement à montrer les choses telles qu'elles sont, et à soumettre cette vision au plus grand nombre, de façon à intégrer l'ensemble de cette expérience esthétique dans l'ordre symbolique qui lui correspond. » CÔTÉ, Jean-François, 2003, *op. cit.*, p. 172.

entre le particulier et l'universel, entre la création et la réception, soit l'habitude par laquelle *apparaît* un soi sculpté dans le monde esthétisé d'aujourd'hui.

Bien que la conception de l'art comme incarnation de la divinité soit clairement obsolète, l'apport hégélien à la compréhension du sens de l'art est majeur. En analysant les œuvres dans leur contexte, Hegel a révélé l'essence significative de celles-ci et a donc mis en lumière la nécessité d'un rapport interprétatif à l'égard de la production artistique historiquement située. Assurément, l'art moderne et l'art contemporain ont rompu avec le sens – profond – que Hegel reconnaissait à l'art classique, mais la création artistique, qui a succédé à la pensée hégélienne et qui se donne à voir aujourd'hui dans diverses pratiques, et notamment dans un art qui s'allie avec le marché, ne sont pas pour autant insignifiantes. Leur sens se rapporte simplement à un horizon social fort différent, lequel ne peut être compris en faisant abstraction de l'idéal de progrès attaché à la croissance marchande, lequel se trouve réfléchi chez le sujet. Si l'art s'est généralisé et les modes d'être artialisés, c'est dans le contexte d'un monde en quête d'esthétisation où le soi distinct est valorisé et où les préoccupations identitaires des individus ont été récupérées à des fins capitalistes. L'artialisation de soi se présente alors comme une modalité de monstration identitaire intrinsèque à la *Bildung* ancrée dans l'esprit du temps. Le sacré est assurément vidé de son contenu religieux, mais il n'a pas pour autant disparu, il s'est déplacé dans un lieu que Hegel aurait difficilement pu appréhender depuis son temps.

Mais puisque l'apport majeur de Hegel sur lequel il a fondé sa thèse sur « la fin de l'art » repose sur l'idée que l'art se voit dépassé par la philosophie suivant sa capacité à rendre compte adéquatement de la progression de la vie de l'esprit, je propose maintenant d'explorer la manière dont l'imitation se laisse connaître dans la pensée en investiguant si elle peut être saisie au-delà de son incarnation sensible, c'est-à-dire en fonction d'une appréhension située à un niveau de réflexivité définitoire supérieur.

CHAPITRE V

IMITATION ET CONCEPT : DU RAPPORT ENTRE LA PENSÉE ET LE MOT

Dans ce cinquième et dernier chapitre, c'est la médiation fondamentale qui articule le rapport entre la subjectivité individuelle et le monde extérieur, soit le langage, que je souhaite approfondir, afin de mieux comprendre les rouages de l'imitation et ce, autant sur le plan phénoménal que conceptuel. L'examen du rôle du langage, c'est-à-dire de l'univers de sens, aurait certainement pu constituer le point de départ de l'analyse qui traverse la présente thèse, puisqu'il est non seulement le préalable à toute réflexion conceptuelle, mais aussi parce qu'il apparaît comme fondement de la perspective développée, en ce sens qu'en abordant l'imitation comme médiation symbolique, plutôt que comme mécanisme biologique, c'est l'amalgame indissoluble entre l'être-au-monde et le langage qui est ici soutenu. Or, en choisissant de clôturer l'examen de l'imitation par l'exploration de la fonction du langage en fin de parcours, il s'avère autrement possible, à la lumière de la démonstration préalable de la forme que prend cette dernière sur le plan méthodologique, politique, éthique et esthétique, d'éclairer comment l'ancrage symbolique de l'action imitative est autant son tremplin que sa finalité phénoménale et conceptuelle.

L'étude de la teneur conceptuelle de l'imitation relève *a priori* principalement d'un problème philosophique, mais elle se rapporte également à une question psychologique, puisqu'elle implique la relation qui unit la pensée au mot, de sorte que le langage (conceptuel) se présente comme intrinsèquement lié à la formation des fonctions psychiques et se comprend en premier lieu dans le rôle qu'il occupe au sein du développement cognitif individuel. Toutefois, ce

développement propre à la singularité, médiatisé par le langage, est attaché à la société et à l'horizon significatif qui lui donne corps ; c'est pourquoi il doit être saisi par le biais d'une approche socio-historique qui considère le rôle central qu'occupe l'expérience sociale (*significative et interprétative*) dans la cognition. La mise à l'avant-plan de la nature significative de l'expérience dans l'examen de la psychologie humaine a d'ailleurs pour effet de réintroduire la pertinence du concept de plasticité dans l'appréhension de la formation de la subjectivité individuelle et ce, suivant son rapport aux pratiques mimétiques historiquement ancrées. Certes, la possibilité humaine d'apprendre une langue et d'entrer en dialogue avec autrui repose sur des dispositions biologiques qu'il importe de reconnaître : celles-ci sont en fait le substrat nécessaire au développement d'une pensée individuelle, mais elles ne constituent pas pour autant un donné physiologique immuable par lequel se comprend le développement humain dans toute sa richesse et sa complexité. De fait, si les théories épigénétiques, soit la reconnaissance d'une certaine plasticité neuronale, permettent de considérer le rôle primordial qu'occupe l'*expérience* symbolique (significative) dans la formation des dispositions cognitives et de la conscience en général, en accordant une importance au monde extérieur dans le façonnement de la nature, il importe de poursuivre le dépassement de la polarisation nature-culture par l'étude des mécanismes au moyen desquels le *sens* et la *signification* sont intériorisés, de manière à servir une *métamorphose ontologique* ancrée dans une transformation physiologique.⁴⁴⁹ Ainsi, en travaillant à dissiper une opposition naïve qui adosse le symbolique au réel et qui renvoie à un matérialisme primaire⁴⁵⁰, il paraît possible de mieux appréhender la façon dont la culture potentialise le devenir historique de

⁴⁴⁹ Car effectivement, si l'on s'en tient à l'étude de la physiologie humaine pour comprendre le rapport au monde et à autrui, l'analyse du cerveau passe alors à côté de sa propre *histoire*, laquelle est façonnée par les rapports sociaux significatifs médiatisés par le langage. C'est en ce sens qu'il faut, tel que le souligne Gérard Pommier, partir du sujet de la parole préalablement à l'étude de tout développement ultérieur, autrement : « [u]n jour viendra où le plus petit atome du corps humain aura été analysé et, une fois mis à plat l'ensemble des rouages, des molécules, des câbles de transmission, on ignorera encore où se trouve le centre de commande. [...] il faut d'abord que naisse le sujet de la parole avant que ce sujet, désormais identifié, se lance dans les apprentissages. » POMMIER, Gérard, 2007, *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, Paris, Flammarion, p. 18 et 21. Et Pommier d'ajouter : « Jusqu'à l'homme, les systèmes d'information ont été innés. À partir de l'homme, le système d'information qui actualise les autres vient de l'extérieur. *Il est désormais inné qu'il ne soit pas inné.* » *Ibid.*, p. 27. (Je souligne)

⁴⁵⁰ Je ne fais pas référence ici à la distinction lacanienne entre le symbolique et le réel, mais plutôt à une opposition entre l'horizon significatif et le monde dans sa réalité matérielle.

l'homme en révélant l'objectivité de l'expérience subjective significative.⁴⁵¹ C'est dans cette perspective qu'une méthode « herméneutico-dialectique », par laquelle se défend une conception plastique de la psyché humaine, au-delà ou en deçà d'une détermination génétique, offre la possibilité de mettre en évidence comment la relation verbale fonde l'être-au-monde, et par prolongement, comment cette relation est tributaire de l'imitation comme mode d'apprentissage, de même que comment l'imitation agit comme concept au moyen duquel il est possible d'envisager certains mécanismes propres à la reproduction d'une pensée individuelle et collective. De surcroît, l'étude du langage, dans son rapport à l'imitation, constitue une occasion de réfléchir au déploiement d'un double reflet dans le miroir conceptuel, soit celui qu'offre le concept comme tel en tant qu'outil langagier et méthodologique permettant de saisir la réalité, mais aussi en tant que médiation à l'œuvre au moyen de laquelle une signification est véhiculée et par laquelle le phénomène d'imitation dans sa forme universelle est réfléchi dans la particularité à travers une manifestation autant matérielle qu'idéelle.

Ceci dit, ce que je souhaite montrer dans ce qui suit, ce sont trois niveaux dans le cadre desquels se déploie l'imitation suivant son rapport au langage, puisque ces différents degrés articulent sa nature fondamentalement symbolique, et illustrent par ricochet la distance que l'imitation humaine entretient avec l'imitation animale. Le premier niveau que je développerai aura ainsi pour visée de mettre en évidence le rôle qu'occupe l'imitation dans l'apprentissage d'une langue, parce que celle-ci se loge au fondement de la socialisation et de l'avènement du sujet ; le second niveau cherchera à illustrer le fait que les pratiques mimétiques reproduisent davantage le *sens* des actions que les actions comme telles, en raison du fait que ces dernières reposent avant tout sur une interprétation de l'autre ; et enfin, le troisième niveau sera l'occasion de montrer comment le concept d'imitation, par sa fonction généralisante, rend dialectiquement compte de réalités phénoménales particulières. À la suite de ces trois niveaux sera suggéré un quatrième postulant que l'imitation agit comme méta-concept, en ce sens

⁴⁵¹ Je note à nouveau que cette potentialité actualisée par l'expérience a été éloquentement exposée par Malabou dans ses travaux sur la plasticité : « Et il est frappant de voir que la plasticité neuronale – c'est-à-dire la capacité qu'ont les synapses à modifier leur efficacité sous l'effet de l'expérience – correspond à une part d'indétermination génétique. On pourrait dès lors affirmer que *la plasticité prend forme là où l'ADN n'écrit plus*.⁴⁵¹ » MALABOU, Catherine, 1996, *op. cit.*, p. 112.

qu'elle se conçoit comme un concept au moyen duquel il est possible de penser le mécanisme de reproduction des concepts dans l'histoire des idées, selon une logique imitative, mais en considérant les variantes innovatrices que cette logique réitérative induit. Ce quatrième et dernier niveau permettra en outre d'illustrer comment l'imitation est attachée à une tradition de pensée dans le cadre de laquelle les concepts occidentaux en sciences humaines ont été reproduits et par prolongement progressivement transformés, en particulier dans la langue philosophique depuis les écrits de Platon et d'Aristote. En d'autres termes, il s'agira d'illustrer que c'est par une tradition de pensée conceptuelle que l'on peut formuler la question « qu'est-ce que l'imitation ? », et que c'est aussi par le langage scientifique (historiquement construit) que l'on peut tenter d'y répondre, en prenant appui sur un univers théorique composé d'outils conceptuels qui participent de la reproduction et de l'enrichissement du savoir. Par voie de conséquence, l'examen de l'imitation constituera ici en quelque sorte une imitation offrant une variante dans la façon dont elle est abordée, car elle s'inscrit dans la réitération d'une histoire et d'une démarche de la pensée qui la précède, bien qu'elle en diffère dans l'actualisation interprétative qu'elle propose.

Afin de mener à bien l'étude du rapport entre l'imitation et l'univers du sens et de la signification, je propose de débiter à rebours des trois niveaux énoncés, c'est-à-dire en m'attardant d'abord à l'activité de conceptualisation par le biais d'une dernière incursion du côté de la philosophie hégélienne et de la méthode dialectique qui lui est propre, puisque cette dernière propose une avenue fort intéressante pour approcher la façon dont l'*homo mimeticus* arrive à se penser comme tel dans son concept, c'est-à-dire dans son universalité effective.⁴⁵² Par suite, je me pencherai plus spécifiquement sur le rôle du langage dans le développement des fonctions psychiques en considérant la dépendance de la pensée à l'égard du langage, suivant le rapport historico-plastique que cette relation suppose au sein même du développement des facultés cognitives et des pratiques imitatives. Au demeurant, c'est le rôle fondamental de la désignation symbolique et conceptuelle, empreinte d'une teneur normative et idéologique, qui sera envisagé dans l'intention de saisir comment l'imitation agit au cœur de

⁴⁵² En procédant à rebours, je reprends en fait la logique du processus encyclopédique hégélien qui commence par la fin, c'est-à-dire qui cherche d'abord à connaître les conditions de connaissance du concret par le mouvement de l'abstrait. Autrement dit, à connaître le déterminé (l'être) par l'indéterminé (le savoir).

l'intelligibilité même du soi par le biais de la reproduction de modes de penser et de faire qui sont aujourd'hui perceptibles, entre autres sous la forme actualisée du conformisme de la différence.

5.1 Le langage chez Hegel

Si le thème du langage n'est à proprement parler théorisé nulle part chez Hegel, une conception de celui-ci parcourt néanmoins toute son œuvre, en ce sens qu'elle s'inscrit en filigrane de tout le procès phénoménologique qu'il s'attache à exposer. En effet, c'est parce que la conscience, et ultimement l'Esprit, font l'expérience d'eux-mêmes par la médiation du sens, que le langage articule l'ensemble du procès de connaissance et du savoir absolu déployé dans le système hégélien. En fait, selon le philosophe, il n'y a pas de pensée sans langage, parce que ce dernier constitue la condition de possibilité du devenir de l'Esprit qui se saisit comme tel. Le langage se présente alors comme ce qui sous-tend, ce qui présuppose l'advenir à soi de l'Esprit et ultimement, la possibilité d'en rendre compte d'un point de vue philosophique.⁴⁵³ En ce sens, le langage constitue le point de départ et d'arrivée du mouvement circulaire par lequel l'esprit (subjectif et objectif) devient Esprit (absolu), de sorte qu'il est la médiation par laquelle le rapport entre l'universel et le particulier est établi. Il s'ensuit que l'absolu est présent dès le début du cercle dialectique, puisqu'il est intrinsèque au langage qui se situe à l'origine depuis laquelle l'homme se pense objectivement dans sa vérité et par laquelle il accède à la construction d'une intériorité subjective ancrée dans un rapport herméneutique au monde. Hegel est d'ailleurs plutôt explicite à ce propos :

Nous n'avons savoir de nos pensées – nous n'avons des pensées déterminées, effectives – que quand nous leur donnons la forme de l'*ob-jektivité*, de l'*être-différencié* d'avec notre *intériorité*, donc la figure de l'*extériorité*, et, à la vérité, d'une extériorité *telle* qu'elle porte, en même temps, l'empreinte de la suprême *intériorité*.

⁴⁵³ Je partage en ce sens la même perspective que Mathieu Robitaille : « ... la compréhension hégélienne du langage [...] ne se présente pas comme le non-dit radical de cette philosophie, mais plutôt comme l'*ouverture* même du système, sa *présupposition* ultime. » ROBITAILLE, Mathieu, 2003, « Esprit et langage chez Hegel : une relecture de la « certitude sensible » », *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n° 1, p. 116.

Un extérieur ainsi intérieur, seul l'est le *son articulé*, le *mot*. [...] Le mot donne, par suite, aux pensées leur être-là le plus digne et le plus vrai.⁴⁵⁴

Le langage donne accès au vrai, car c'est par lui que la particularité se découvre dans son universalité et qu'elle aboutit à l'articulation significative de son intelligibilité. Ainsi, le langage se présente comme élément préalable à la phénoménologie de l'esprit, de même que comme médiation par laquelle la compréhension à rebours se dévoile dans le savoir absolu : le mot, dans sa forme conceptuelle, constitue la *médiation objective* forgée par la pensée afin qu'elle s'appréhende elle-même. Le langage apparaît alors arbitraire par rapport à la réalité qu'il désigne, et c'est pourquoi il est une réalité humaine et sociale et non une réalité naturelle – immédiate. En revanche, c'est par lui que la réalité naturelle est médiatisée et qu'elle devient accessible comme objet de connaissance pour l'esprit. Ce qui ne signifie pas pour autant que l'immédiat n'existe que par sa saisie médiatisée, mais plutôt qu'il ne serait pas accessible à la conscience sans cette dernière, puisqu'en « ... se remplissant du mot, l'intelligence accueille en elle la nature de la Chose.⁴⁵⁵ » C'est donc en fonction de ce fondement langagier, ou plutôt de cette *présupposition* du langage, que le système hégélien accorde une préséance de la logique sur les sciences naturelles et les sciences de l'esprit. Dans la logique, Hegel affirme que le langage est le « corps de la pensée ⁴⁵⁶ », car c'est par l'apprentissage d'une langue,

⁴⁵⁴ HEGEL, G. W. F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 560.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 561. Ce procès dialectique par lequel les mots donnent aux choses et à la pensée une représentation objective s'observe clairement lors de l'apprentissage d'une langue, et donc du langage, chez l'enfant. Je reviendrai de manière plus approfondie sur ce procès, mais je souligne d'ores et déjà l'unité de l'intérieur et de l'extérieur que crée le mot en reprenant les termes d'Ernst Cassirer : « L'intérêt de l'enfant ne s'attache pas à l'acte de désignation, que d'ailleurs il ignore complètement en tant qu'acte isolé. Même pour les peuples primitifs, il est caractéristique qu'il n'y ait pas encore, dans leur conscience, de véritable séparation du " mot " et de la " chose " ; au contraire, le mot est un élément objectif de la chose et constitue vraiment son essence propre. Ainsi l'enfant demande le nom pour prendre en quelque sorte par lui possession de la conscience de la chose. Il se produit entre la chose et le nom une véritable " concrescence " ; ils se développent appuyés l'un à l'autre et mêlés l'un à l'autre. Le processus psychologique de cette concrescence ne peut s'observer directement, mais on peut le comprendre en considérant le but vers lequel tend et s'oriente toute représentation objective. Ce but n'est rien moins que la formation spirituelle d'une unité. » CASSIRER, Ernst, 1969, « Le langage et la construction du monde des objets » in *Essais sur le langage* (dir. J.-C. Pariente), Paris, Les Éditions de Minuit, p. 49.

⁴⁵⁶ HEGEL, G.W.F., 1979 (1812), *Encyclopédie des sciences philosophiques I – La science de la logique* (trad. de B. Bourgeois), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 579. Et Hegel précise dans *La philosophie de l'esprit* que : « ... bien que l'on soit d'avis ordinairement que l'inexprimable est précisément ce qui est le plus excellent, cet avis cultivé par la vanité n'a pourtant pas le moindre fondement, puisque l'inexprimable est, en vérité, seulement quelque chose de trouble, en fermentation,

comme création humaine, qu'il est possible de développer une pensée et des habitudes par lesquelles la réalité immédiate peut être *dévoilée* significativement et devenir familière. Cette manière d'aborder le rapport entre le sensible et l'intelligible offre la possibilité de dépasser l'opposition entre le corps et l'esprit, la nature et la culture, de façon à en poser l'*union*.⁴⁵⁷ L'expression « *saisir* l'essence de quelque chose » met d'ailleurs bien en évidence le procès à l'œuvre dans la capacité humaine à s'approprier, à connaître, l'objet sensible. À ce sujet, le fameux exemple de Hegel concernant le sens de la réalité immédiate accessible par l'usage du mot « maintenant » est éclairant. Dans cette illustration, Hegel montre comment la vérité de la certitude sensible est médiatisée, car lorsque celle-ci conçoit le « maintenant » à un moment nocturne en *particulier* et qu'elle le note sur un bout de papier, le même « maintenant » objectivé dans une forme écrite se révèle nié lorsqu'il est considéré à un moment diurne, en raison du fait qu'il ne rend plus compte adéquatement d'une vérité *particulière*. Or, « maintenant » conserve pourtant sa vérité dans la *généralité*, puisqu'il garde sa capacité à désigner le réel, c'est-à-dire à médiatiser une réalité temporelle dans sa forme universelle : « [c]'est pourquoi ce Maintenant qui se garde n'est pas un Maintenant immédiat, mais un Maintenant intermédié ⁴⁵⁸ ». En un mot, cet exemple témoigne du fait que l'immédiateté n'est connaissable que par son dépassement dialectique au moyen de la médiation par laquelle la particularité est niée et par suite conservée dans son universalité, de sorte que la réalité immédiate se présente comme l'objet d'une médiation universelle dont la signification va au-delà de la manifestation particulière et de la simple opinion, car elle est réfléchie *par le sens commun*.⁴⁵⁹ Pour le dire avec Hegel : « ... c'est le langage, nous le voyons, qui est le plus vrai ; en lui, nous réfutons même immédiatement ce qui est notre *opinion intime*, et comme

qui n'acquiert de la clarté que lorsqu'il peut accéder à la parole. » HEGEL, G. W. F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 560. En ce sens et tel que le souligne Cassirer : « Language proves to be indispensable not only for the construction of our world of thought but also for the construction of our world of perception. » CASSIRER, Ernst, 1942, « The Influence of Language upon Development of Scientific Thought », *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, no. 12, p. 327.

⁴⁵⁷ Je reviendrai plus en détails sur cette union, notamment lorsqu'il sera question du dévoilement de l'idée immédiate dans le concept.

⁴⁵⁸ HEGEL, G.W.F., 1991 (1807), *op. cit.*, p. 94.

⁴⁵⁹ Il est à nouveau possible d'observer comment la conception hégélienne du développement de l'esprit et de la connaissance se réalise par le biais d'un mouvement dialectique, saisi conceptuellement par le terme d'*Aufhebung*, selon lequel le passé n'est pas compris et reconstruit par le présent, mais plutôt intégré dans le présent suivant la logique de la suppression-conservante.

l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que seul le langage exprime ce vrai, il est tout à fait impossible que nous puissions jamais dire un être sensible que nous *avons en tête*.⁴⁶⁰ »

Dès lors, pour Hegel, l'expression particulière doit nécessairement dépasser le sens singulier, sans quoi elle se présente comme une expression vide de sens.⁴⁶¹ La particularité accède à « l'être-chez-soi-depuis-l'être-autre » en transcendant l'affirmation singulière par l'usage du langage universel, puisque c'est au moyen de celui-ci qu'advient la constitution d'un « nous » dans lequel le « je » se reconnaît, de sorte que l'usage des mots constitue le socle de l'intersubjectivité en supposant un conformisme sous forme de spécularité – symbolique – entre l'universel et le particulier. Ainsi, l'existence spirituelle ne pourrait advenir sans le fondement significatif de l'expérience humaine, en raison du fait que c'est par lui que la particularité peut se reconnaître dans l'universalité et à l'inverse, que l'universalité peut être incarnée dans la particularité. Le rapport spéculaire dont il est ici question donne à voir, sous un nouvel éclairage, la structure de reconnaissance intersubjective qui fonde l'advenir du sujet : c'est parce que je me reconnais dans ces mots que je les emploie et les fais miens et c'est parce que le langage décrit universellement ma situation particulière qu'il exprime un sens qui me *dépasse* : « [e]n tant que le langage est l'œuvre de la pensée, en lui aussi rien ne peut être dit, qui ne soit universel.⁴⁶² » Il est ici possible d'entrevoir comment le langage est en fait constitutif du syllogisme qui articule tout le système hégélien, puisque l'horizon significatif est accessible à la conscience humaine comme instrument de connaissance d'elle-même par la *parole* et ultimement par la pensée conceptuelle. De fait, la conscience et son développement ultérieur dans la figure de l'Esprit n'accède à la réelle connaissance d'elle-même que dans le troisième moment de la figure de l'Absolu, c'est-à-dire dans le langage philosophique comme point de vue scientifique depuis lequel il est possible d'observer une vue d'ensemble et dont on trouve l'articulation dans la figure du concept. Je reviendrai dans quelques lignes sur la place

⁴⁶⁰ HEGEL, G.W.F., 1991 (1807), *op. cit.*, p. 94. (Italiques dans l'original)

⁴⁶¹ Si la philosophie est concernée par le contenu « pur » de la pensée au-delà de la simple opinion subjective, la nécessité de dépasser la simple opinion est également une préoccupation de l'art et ce, tel que soulevé au chapitre précédent lorsqu'il a été question du rôle de l'expression artistique comme figure de l'absolu. Hegel soutenait effectivement que l'artiste ne pouvait figurer l'universel qu'en dépassant l'expression d'une personnalité singulière. L'expérience esthétique s'est révélée comme une manière de *se connaître* parce qu'elle est humainement significative, autrement dit, parce que l'œuvre est porteuse d'un *sens commun*. À ce sujet, voir la page 176 plus haut.

⁴⁶² HEGEL, G.W.F., 1979 (1812), *op. cit.*, p. 287.

qu'occupe le concept dans la philosophie hégélienne, mais il convient d'abord d'observer la manière dont le syllogisme opère à l'intérieur même du langage.

Le syllogisme qui sous-tend le système développé par Hegel trouve son appui dans la structure du langage, non seulement parce que l'expression langagière constitue sa condition de possibilité, mais aussi parce que l'expression syllogistique est nécessairement de nature symbolique. Lorsque le « je » s'exprime dans son expression grammaticale, c'est sous la forme d'une affirmation symbolique, en ce sens qu'il affirme ce qu'il est par un pronom (personnel) qui le désigne arbitrairement et auquel il ne se réduit aucunement. À l'instar du symbole qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est, le « je » se trouve auprès-de-lui-même dans son rapport à ce qu'il n'est pas, soit l'autre différent, mais aussi simultanément dans son rapport à ce qu'il est, c'est-à-dire identique à l'autre, le « nous ». Afin d'être en mesure de se penser comme particularité, le sujet doit donc avoir acquis une certaine connaissance de la langue et de l'ordre symbolique incarnés dans une structure grammaticale, de manière à envisager la différence et l'identité dans le rapport dialectique qui l'unit à l'autre. Il s'ensuit que la progression de la pensée individuelle comme formation de soi (*Bildung*) se présente comme étant corrélatrice de la maîtrise d'une langue comme outil de désignation de la réalité, de même que comme outil d'abstraction, puisque c'est suivant cet ancrage que le singulier (le Moi) se définit par le moyen terme, soit le particulier (le Je), lequel lui permet de concevoir son unité avec l'universel (le Nous).⁴⁶³ L'immédiat singulier accède à l'universel par la médiation du particulier qui est *déterminé* comme tel grâce à l'univers de sens par lequel il se *désigne*, se *narre*, et se *saisit* réflexivement, de sorte que « ... la simple expression du sujet existant à titre de pensant est *Je*.⁴⁶⁴ » Et l'expression de ce *Je* montre justement comment la réalisation du

⁴⁶³ Il existe trois différents types de syllogismes dans la philosophie hégélienne et parmi ceux-ci la position des différents pôles varie, mais nonobstant les diverses structurations qui en résulte, c'est l'idée d'une spécularité à l'œuvre constitutive de « l'être-auprès-de-soi-même » qui est révélatrice. De plus, le concept d'*Aufhebung* demeure intrinsèque aux différentes déclinaisons de ce rapport dialectique par lequel le devenir advient. Dans le même ordre d'idées, Legendre a très bien conceptualisé cette réflexion spéculaire significative qui fonde l'être-au-monde : « Reconnaître l'autre de soi, c'est déjà penser. Nous pensons sur fond de spécularité et c'est à partir de là que nous pouvons comprendre l'emprise du sujet sur le monde. Là où l'homme pense, il cherche son image. Autrement dit, la problématique du miroir recouvre le fait pour l'homme d'advenir à la pensée. » LEGENDRE, Pierre, 1994, *op. cit.*, p. 80. (Italiques dans l'original)

⁴⁶⁴ HEGEL, G.W.F., 1970 (1830), *op. cit.*, p. 94. En affirmant la nécessité d'un *Je* pensant et donc médiatisé dans l'avènement de la conscience de soi, Hegel vise à dépasser une conception

sylogisme est sociale et donc significative, puisque le sens des différents pôles depuis lesquels le sujet individuel se pense dans son rapport à l'humanité ne repose pas sur une saisie immédiate, mais bien sur un apparaître à soi *médiatisé* et *sylogisé*, et conséquemment *déterminé* significativement, voire grammaticalement, dans un rapport au Tout. De surcroît, c'est dans cette structure syllogistique langagière que réside la reconnaissance intersubjective par laquelle le « je » se reconnaît dans le « nous » en tant que subjectivité individuelle forgée par l'ordre symbolique d'une société et que le « nous » se reconnaît dans le « je » en tant que société portée par ses membres. En somme, c'est par l'univers de sens, comme création humaine, que la dialectique de la reconnaissance opère, de façon à ce l'homme se reconnaisse dans le monde qu'il crée et qu'il réfléchit par un travail herméneutique, lequel est par ailleurs à caractère dialogique.⁴⁶⁵ Et c'est au moyen de cette capacité humaine d'interprétation, d'énonciation, conformément à l'acte de figuration et de réflexion qui est au cœur de la pensée hégélienne, qu'il est possible de *dépasser* l'existence immédiate afin de conceptualiser l'être-au-monde dans toute sa plasticité et son potentiel progressif.

D'autre part, cette reconnaissance de soi dans l'altérité coïncide avec le terminus de l'expérience de la conscience (de soi), telle qu'exposée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et se situe au point de départ de la *Logique*, car en supposant la constitution médiatisée (langagière) de l'être-au-monde, la formalisation conceptuelle devient le mode d'accès à la

transcendantale de l'idéal d'un pur *Je*. C'est dans cette perspective que Hegel réconcilie l'opposition nature-culture : son idéalisme absolu permet de joindre un idéalisme subjectif avec un idéalisme objectif dans la forme de la totalité du savoir, soit de la science. Pour le dire avec Gadamer : « Hegel demonstrates that the pure "I" is spirit. That is the result which spirit reaches at the end of its course of appearances. It leaves behind its appearance as consciousness and as self-consciousness (including the "recognized" self-consciousness of the "we") as well as all forms of reason and spirit which still contain the opposition of consciousness and its object. The truth of the "I" is pure knowing. » GADAMER, Hans-Georg, 1976, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies* (trad. de P. Christopher Smith), New Haven, Yale University Press, p. 77. Cela dit, la vérité du *Je* hégélien comme « pure connaissance » est issue d'un processus historique : elle n'est donc aucunement détachée d'un ancrage spatio-temporel.

⁴⁶⁵ En soutenant le rôle fondamental qu'occupe la dialectique de la reconnaissance dans la formation de la pensée, j'abonde en partie dans la même direction que Paul Redding, puisque ce dernier affirme que la figure de la reconnaissance occupe la même centralité dans la *Science de la logique* que dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « The structure of recognition allows us to view intersubjectivity dialogically, and it is this dialogical and internal relation between thinking subjects that allows us to conceive of thought that, while requiring thinking subjects, is strictly without a ('monologically') thinking subject. » REDDING, Paul, 1996, *Hegel's Hermeneutics*, New York, Cornell University Press, p. 15.

vérité du *Je* ainsi qu'au monde objectif qui participe de sa formation, et donc qui le *détermine historiquement*, de sorte que la progression de la connaissance est en fait une meilleure connaissance de son fondement, *c'est-à-dire de ce qui détermine son caractère déterminé* :

... l'idée d'homme rassemble les oppositions du sens et de la raison, du corps et de l'esprit, et même si l'homme ne se réduit pas à un assemblage de ces deux aspects, comme s'il s'agissait de parties indifférentes l'une de l'autre, il les réunit, à travers *son concept*, dans une unité concrète et médiatisée.⁴⁶⁶

Ici s'observe à nouveau la systémacité de la philosophie hégélienne, soit la concordance entre le processus logique et le processus ontologique. C'est pourquoi Être et pensée doivent être conçus ensemble, dans leur unité à travers la réalisation de la science, du savoir que l'humain possède sur lui-même et duquel émerge une conception qui dépasse l'opposition nature-culture, laquelle se comprend nécessairement à rebours.

Le dépassement de la dualité nature-culture réside alors dans le savoir médiatisé par le langage et exprimé dans la particularisation de l'universel au moyen de l'incarnation du concept.⁴⁶⁷ Bien que la conception hégélienne du langage ne se réduise pas à son imbrication dans sa théorisation du concept, ce dernier constitue un accès incontournable pour penser la façon dont le langage fait advenir un savoir objectif sur le monde, de même qu'un savoir sur le procès de connaissance à travers lequel émerge la science, notamment dans sa forme philosophique. De manière plus précise, si le mouvement de la Logique réside dans la pensée qui se pense, c'est parce que le concept en permet la réalisation en agissant comme outil de détermination de l'immédiat et du devenir de l'*être* dans sa progression vers son *essence* et son *concept*. La logique hégélienne rend donc compte d'un mouvement tripartite par lequel, dans un premier temps, l'esprit conçoit la nature selon une compréhension logique de son *être* immédiat, de manière à appréhender un savoir intuitif de soi. Ensuite, cette compréhension est réfléchie et se pose comme savoir de soi dans la représentation de soi : elle permet l'apparaître à soi-même sur le plan subjectif comme esprit fini, de sorte que la science se présente à ce moment comme

⁴⁶⁶ HEGEL, G. W. F., 1997 (1835), *op. cit.*, p. 173. (Je souligne)

⁴⁶⁷ « Les formes logiques sont en réalité ce « que nous avons toujours à la bouche », elles sont là dans l'élément même où se déploie la vie de la conscience universelle, c'est-à-dire véritablement humaine, à savoir dans le langage. » HEGEL, G.W. F., 1979 (1812), *op. cit.*, p. 77.

une connaissance subjective : l'absolu est alors savoir réflexif de soi : l'essence médiatisée. Et enfin, dans son dernier moment, ce savoir progresse dans le savoir qui se sait lui-même dans son *concept* : « La progression du concept n'est plus passage ni apparaître dans autre chose, mais développement, en tant que ce qui est différencié est immédiatement posé en même temps comme ce qui est identique entre soi et avec le tout, que la détermination est comme un être libre du concept tout entier.⁴⁶⁸ » Le savoir conceptuel est, en d'autres termes, le savoir absolu comme apparaître de lui-même à lui-même. Les deux moments (syllogistiques) précédents sont supprimés et conservés dans cette forme conceptuelle absolue par laquelle la raison se sait dans la philosophie comme Logique universelle, c'est-à-dire comme Idée qui se sait elle-même.⁴⁶⁹ La pensée devient alors son propre contenu détaché d'un apparaître sensible, puisque la forme et le contenu se confondent dans la pensée.⁴⁷⁰ En somme, la *Logique* expose le mouvement du

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 407.

⁴⁶⁹ Bourgeois résume très bien ce troisième syllogisme où est exposé l'esprit absolu en sa vérité ultime : « C'est, pour le savoir absolu, lui-même, la philosophie spéculative ou la Logique universelle, qui médiatise, en la médiation absolue qu'il est, la nature et l'esprit. La savoir absolu sait que l'être comme auto-fondation de lui-même, n'est ni la nature, ni l'esprit fini, encore moins la logique comme telle, mais l'être comme mouvement absolu de « l'Idée de la philosophie », du logique qui est là comme Idée réalisée dans le savoir philosophique qui sait la Logique comme son universel essentiel. » *Ibid.*, p. 55.

⁴⁷⁰ Cette façon de concevoir la pensée (pure) détachée d'une incarnation sensible a participé à faire en sorte que Hegel soit abondamment critiqué pour son absence d'ancrage empirique. On peut comprendre que la réflexion se décrivant elle-même puisse *a priori* sembler détachée d'une réalité matérielle, mais cette perspective omet de considérer le substrat sensible qu'est le mot, de même que sa nature historique. À l'inverse, à l'heure où les études empiriques issues des neurosciences montrent la *matérialité* de la réflexion, suivant l'activité neuronale et synaptique, il apparaît clairement que cette monstration ne nous permet pas de comprendre le contenu de la pensée et les mécanismes réflexifs propres à l'activité réflexive. C'est pourquoi, il me semble impératif de chercher l'ancrage « empirique » dans le langage, c'est-à-dire *dans le sens et la signification* dont sont porteurs les objets (signes et symboles) significatifs au moyen desquels l'esprit se forme et se transforme, de manière à dépasser, tel que le propose Hegel, la dichotomie entre les concepts relevant du logos et ceux relevant du monde empirique : « L'être est le concept seulement en soi, les déterminations de celui-ci sont des déterminations dans l'élément de l'être, en leur différence des termes autres les uns vis-à-vis des autres, et leur détermination ultérieure (la forme du dialectique) est un *passage en autre chose*. Cette détermination progressive est tout à la fois une *exposition au dehors* et par là un déploiement du concept qui est *en soi*, et en même temps l'*entrée-dans-soi* de l'être, un approfondissement de ce dernier en lui-même. L'explication du concept dans la sphère de l'être devient la totalité de l'être tout autant que, par là, est supprimée l'immédiateté de l'être ou la forme de l'être comme tel. » *Ibid.*, p. 347. (Italiques dans l'original) Dans le même ordre d'idées, mais selon une perspective autrement « fonctionnelle », Cassirer éclaire bien le rôle du langage (ancré dans la matérialité) dans la construction de la connaissance : « ...si haut que le concept pur puisse s'élever au-dessus du monde des sens dans l'empire de l'idéal et de l'« intelligible », il n'en retourne pas moins toujours en dernier ressort, d'une façon ou d'une autre, à cet organe « mondain et terrestre » qu'il possède dans le langage.⁴⁷⁰ » CASSIRER, Ernst, 1972, *La philosophie des formes symboliques. Tome 3. La phénoménologie de la connaissance* (trad. de C. Fronty), Paris, Minuit, p. 364.

contenu de l'être en tant qu'être pensé réfléchissant sa propre réflexion dans le concept, de façon à illustrer que c'est par l'abstraction conceptuelle, et l'universalisation qui en découle, que la vérité acquiert sa concrétude dans son objectivation particulière : « La vérité est accord du concept avec son objectalité.⁴⁷¹ » Par conséquent, si l'articulation de la *Logique* hégélienne selon les trois degrés de l'*être*, de l'*essence* et du *concept* forment le mouvement par lequel l'esprit se pense lui-même (à rebours), il importe de reconnaître que l'être, comme point de départ du cheminement logique, est déjà traversé par le langage, puisque l'être, saisi comme concept abstrait, soit « l'immédiat indéterminé » n'est saisissable que par le langage. Ce qui paraît ainsi fondamental réside dans le fait que l'esprit doit posséder (saisir) son mouvement d'auto-réalisation pour comprendre *ce qui se fonde comme fondement*, de sorte qu'il *présuppose* nécessairement le langage. Il s'ensuit que le langage se présente autant comme point de départ que comme point d'arrivée de la pensée qui se pense dans son concept, en raison de l'unité entre la médiation (le langage) et l'immédiat (la nature) dans la sphère du savoir humain.

Toutefois, puisque la pensée est en constante transformation et le savoir en perpétuelle progression, le concept participe non seulement de ce devenir spirituel, mais est lui-même en devenir, conformément à sa plasticité constitutive, laquelle met en évidence la dimension historico-sociale du langage, de l'activité de conceptualisation et des habitudes de pensées qui s'y rattachent. Car de fait, l'esprit ne travaille pas à partir de l'« information » suivant sa définition courante, mais à partir du sens, soit un sens socio-historiquement façonné ; c'est pourquoi le mouvement du concept réfléchit le mouvement de l'activité de la connaissance en fonction de son inscription dans un horizon significativement changeant et culturellement variable. En saisissant conceptuellement la réalité, cette dernière se confond avec sa définition et pose l'unité de la pensée et de l'être : il en résulte un procès qui se rapproche de ce que Cassirer a décrit en termes de « concrescence » chez le jeune esprit en formation.⁴⁷² L'historicité de la vérité fait en sorte qu'il n'est pas envisageable de rester attaché à la quête

⁴⁷¹ HEGEL, G. W. F., 1963, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁷² Cette conception « herméutico-dialectique » du savoir est également au fondement de la pensée gadamérienne : « La monde des concepts dans lequel l'activité philosophique se déploie nous a depuis toujours englobés, de la même manière que la langue dans laquelle nous vivons nous a déterminés. » GADAMER, Hans-Georg, 1996 (1976), *op. cit.*, p. 15.

définitoire d'une essence éternelle, et c'est d'ailleurs ce qui explique le fait que cette dernière soit nécessairement dépassée par le concept. Cela dit, la signification du concept ne dépend pas du contexte de son utilisation, elle est plutôt déterminée dialectiquement, et sa malléabilité repose sur un mouvement à travers lequel le savoir s'enrichit dans la synthèse des moments de progression et de régression qui le composent. Effectivement, le mouvement d'*Aufhebung* propre à la dialectique hégélienne fait en sorte que la suppression et la conservation des différences dans une unité supérieure se traduit par un cheminement progressif (parsemé d'allers-retours) duquel résulte un concept plus riche et apte à rendre compte de la réalité sous la forme d'une meilleure connaissance de l'unité du sujet et de l'objet. Qui plus est, en occupant pleinement le rôle de saisie de la réalité, le concept propre à la *Logique* hégélienne décrit non seulement un développement historique, mais il est lui-même un objet historique : il se conçoit dans sa nature plastique et se modèle au gré des transformations de la réalité dont il rend compte, bien qu'il participe également à forger la marche de l'histoire de par sa constitution intrinsèquement dialectique. De fait, le concept saisit une réalité, mais il la façonne également. La pensée humaine dispose de la liberté de créer des catégories à travers lesquelles l'humain s'approprie, crée et habite le monde ; cela ne renvoie pas pour autant à un pur constructivisme, mais plutôt à la capacité humaine à agir sur et dans le monde par une activité (auto)réflexive rendue possible par le langage. La morale, conformément aux concepts qui la composent, est à ce sujet un exemple probant de la manière dont le monde peut être conceptuellement conçu et transformé, notamment par sa capacité à orienter des valeurs humaines et à favoriser un vivre-ensemble harmonieux. En effet, la morale est prescriptive dans les concepts qu'elle met en œuvre, et peut par conséquent orienter idéalement le rapport entre le particulier et l'universel en induisant un conformisme de l'idée dans son concept. Autrement dit, plutôt que de saisir la réalité particulière dans son rapport à la généralisation abstraite, la morale met en œuvre un mouvement inverse en dictant un comportement dans sa mise en forme effective particulière en fonction d'un contenu conceptuel. Hegel décrit bien ce mouvement inversé dans les termes suivants : « Dans l'idée de la connaissance, c'est du concept qu'on est en quête, et ce concept doit être adéquat à l'objet. Inversement, dans l'idée du bien, le concept est premier, et il joue le rôle d'un but qui est en lui-même et qui *doit* être réalisé au niveau de la réalité effective.⁴⁷³ »

⁴⁷³ HEGEL, G. W. F., 1963, *op. cit.*, p. 127. Suivant cette orientation, c'est l'idéal hégélien qui se donne à voir à travers la figure du concept : « L'*idée* est l'objectivement vrai, c'est-à-dire le concept adéquat,

Ainsi, ce qui est en jeu dans le mouvement *prescriptif* décrit, c'est la teneur normative du concept qui doit trouver son effectivité. À ce propos et dans la suite de la conception hégélienne de la morale, les concepts qui articulent son éthicité exemplifient bien le potentiel des concepts à forger la réalité suivant une orientation normative. À titre d'exemple, le concept de famille est explicite : en définissant ce dernier par l'institutionnalisation de l'amour entre un homme et une femme par les liens du mariage, de même que par la filiation biologique issue de cette union, le concept de famille *décrit et prescrit* normativement la forme moderne que cette dernière doit prendre dans son effectivité. Or, cette définition conceptuelle et normative apparaît aujourd'hui non seulement rétrograde, mais inadéquate pour rendre compte de la mutation qu'elle a connue et des multiples configurations qu'elle peut désormais prendre. De fait, au sein de la société contemporaine, la famille peut se décliner de diverses façons : elle peut par exemple être composée de deux femmes ou deux hommes unis par un lien amoureux non institutionnalisé dont la descendance est le fruit d'une adoption, de manière à échapper au lien de sang. Bref, c'est parce que le concept de « famille » s'est transformé afin d'être autrement inclusif et représentatif d'une profonde transformation sociale que la vérité de cette réalité se laisse dialectiquement saisir dans le rapport qu'elle entretient entre sa représentation et sa désignation conceptuelle actualisée.⁴⁷⁴ En ce sens et à la lumière de cette illustration, toute entreprise scientifique visant à réfléchir la famille dans sa manifestation actuelle se doit de considérer la métamorphose conceptuelle et ontologique dont elle est l'objet et reconnaître qu'une définition réductrice et rétrograde de celle-ci peut échouer à décrire et représenter la réalité phénoménale adéquatement. Et en éclairant une réalité sous un angle qui ne soit pas conforme à l'effectivité du concept, il peut s'en suivre des biais épistémologiques dans le savoir qui s'y rapporte. Ainsi, si le concept « traditionnel » de famille dictait un *modèle exemplaire*

en qui la réalité présente est déterminée par son concept immanent et en qui l'existence, en tant que produit qui se produit lui-même, est liée à son but dans une unité extérieure. [...] L'*idéal* est l'idée considérée sous l'aspect de l'*existence*, mais comme une existence conforme au concept. » *Ibid.*, p. 125.

⁴⁷⁴ Il est ici possible d'observer comment la faculté représentative pénètre le concept et vice-versa : « Hegel ne sépare jamais "langage" et "concept", pas plus qu'il ne sépare absolument la *représentation* (*Vorstellung*) du concept. Si la représentation exprime son contenu dans la forme de l'*extériorité*, et le concept dans son *intériorité* dialectique, c'est-à-dire dans cette pensée qui saisit le contenu dans son automouvement logique, il n'en reste pas moins qu'ils ont tous deux le *même* contenu, parce qu'ils sont tous deux des *expressions déterminées* du langage. [...] Ainsi, entre la représentation et le concept, on peut jeter le pont du *langage*, puisqu'en fait ce sont là deux modes d'expression, deux modes de mise en langage ou, mieux, d'*advenir au langage de la vérité*. » ROBITAILLE, Mathieu, 2003, *loc. cit.*, p. 130.

de personnes unies par le sang et/ou par alliance, le sens du concept s'est transformé, de façon à inclure *une nouvelle normativité sociale* dont tout projet de connaissance (scientifique) doit tenir compte. Par l'intermédiaire de cette illustration, il est possible de saisir comment les concepts sont le produit d'un travail cumulatif de connaissance, mais aussi, lorsqu'il est question de la désignation du monde social en particulier, comment ils sont le produit de l'esprit du temps et qu'ils constituent des outils réflexifs symboliques *idéologiquement situés* en constant devenir.⁴⁷⁵ De surcroît, la structure plastique et dialectique du concept met en évidence comment la pensée conceptuelle prend forme à travers la dialectique de la reconnaissance intersubjective, c'est-à-dire que « je » me reconnais dans les concepts qui forment mon intelligibilité parce que « l'autre » m'y reconnaît. En d'autres termes, se reconnaître dans le concept, c'est se connaître comme individu sachant le monde au sein duquel le « je » trouve son intelligibilité. Dans le cas du concept de famille, certains individus auparavant exclus de cette catégorie s'y reconnaissent désormais grâce à la reconnaissance qu'un « nous » institutionnel leur accorde aujourd'hui, notamment par la *désignation* de l'homoparentalité et par suite, par une reconnaissance de cette catégorie sur le plan juridique. C'est la liberté hégélienne qui se voit alors réalisée dans cette nouvelle forme de reconnaissance ancrée dans l'effectivité du concept et qui laisse place à l'être-chez-soi de la différence dans l'identité de l'être-autre.⁴⁷⁶

Enfin, je n'entre pas davantage dans la description du trajet *logique* théorisé par Hegel au moyen duquel l'esprit accède à la connaissance absolue, sinon pour réitérer le fait qu'il importe de considérer le mouvement par lequel la pensée se pense à l'aune d'une perspective dialectique et herméneutique en abordant le rôle du concept dans la détermination de la

⁴⁷⁵ J'ai pris exemple sur le concept de famille, mais j'aurais tout aussi bien pu m'appuyer sur nombre d'autres concepts, dont celui du libéralisme, puisque celui-ci a fait preuve d'une étonnante plasticité au sein de la pensée moderne et ce, tel que je me suis attachée à le souligner au troisième chapitre, mais aussi parce que ce dernier a dialectiquement forgé un monde et un Esprit en influençant toutes les sphères de la vie humaine.

⁴⁷⁶ À ce propos et pour revenir sur ce qui a été dit lorsqu'il a été question du désir de reconnaissance comme tremplin à l'imitation à la lumière des propos de Butler, l'intelligibilité des sujets qui ne se reconnaissent pas dans le reflet du concept, de l'universel, se voit nécessairement minée, en raison de la lacune conceptuelle à rendre compte de leur réalité. Ainsi, lorsque la généralisation « abstractisante » fait en sorte que la particularité ne s'y retrouve pas dans sa singularité, cette dernière fait l'objet d'un déni de reconnaissance et est alors l'objet d'une certaine violence symbolique.

structuration de la pensée humaine, suivant son ancrage socio-historique et surtout, selon son efficience symbolique. Ce qui me paraît capital dans la pensée hégélienne sur le savoir absolu réside dans la description du mouvement significatif par lequel le savoir se sait à travers *un travail d'objectivation de l'esprit qui présuppose toujours la médiation du langage ou de la forme symbolique*. L'examen de ce mouvement est éclairant pour quiconque cherche à comprendre la manière dont la pensée s'appréhende elle-même dans un monde qui la précède et lui succède. Toutefois, il appert que la perspective hégélienne ne tient pas suffisamment compte des potentiels « biais » épistémologiques en jeu dans le procès d'édification de la connaissance en fonction des conditions matérielles de production, de même que des orientations normatives et idéologiques incarnées dans les concepts et ce, nonobstant le fait que son approche philosophique de la science l'amène à considérer le caractère *plastique et historique* du concept.⁴⁷⁷ C'est en fait sur cette lacune que j'aimerais ultérieurement me pencher en montrant comment la pensée conceptuelle est certes fondamentale à l'édification du savoir, mais qu'elle agit également comme véhicule des structures de pouvoir, puisque la « vérité » est porteuse des orientations normatives et idéologiques dominantes d'une société inscrites dans les signes et symboles, de sorte que ces orientations sont réfléchies dans et par les sujets qui pensent, qui *se* pensent et qui *se disent* à travers une expression universellement particulière. Il en résulte une reproduction des structures de pouvoir et d'un horizon normatif par l'usage des concepts qui sont sous-jacents à l'intelligibilité même des sujets et du monde dans lequel ceux-ci s'articulent. D'ailleurs, la teneur normative et idéologique dont les concepts sont porteurs peut parfois être ombragée par un procès de naturalisation qui vise à affirmer la neutralité objective de la désignation conceptuelle, laquelle résulte en une dissimulation des biais épistémologiques à l'œuvre.⁴⁷⁸ Il s'en suit potentiellement une régression du savoir sous

⁴⁷⁷ Il importe en effet de reconnaître que le savoir absolu n'est pas à l'abri de la particularité des points de vue et des tendances épistémologiques articulées entre autres par des rapports de pouvoir. Ancrer la compréhension dans son histoire nécessite ainsi d'aller au-delà des structures apparentes et de reconnaître le caractère situé de la (re)production de la vérité, en raison de l'impossibilité d'arracher cette dernière à la condition idéologique de tout savoir.

⁴⁷⁸ Tel que soulevé plus haut, les sciences (neuro)cognitives représentent un exemple éloquent d'une absence de considération à l'égard du procès d'objectivation et du rapport dialectique qui le sous-tend. L'idéal de laboratoire visé par ces sciences a pour effet d'aplanir les registres de perceptions et de négliger la spéculativité à l'œuvre dans la construction du monde. Legendre est à nouveau éclairant, voire tranchant à ce sujet : « Mais c'est ici que le bât blesse aujourd'hui, car l'ultramodernité entend bien forcer le cercle herméneutique, en pariant de réduire au statut scientifique (tel que le décrivent les parangons des nouvelles sciences dites cognitives) tout questionnement relatif aux fondements du

forme d'*essentialisation*, suivant une absence de considération à l'égard du rôle du rapport de *médiation* en jeu entre le sujet (qui étudie) et l'objet (étudié), de sorte que le procès culturel qui façonne l'horizon significatif matérialisé dans le langage se voit relégué du côté des sciences *molles* et ne fait ainsi pas l'objet d'une prise en compte dans l'élaboration d'un savoir dit objectif. C'est pourquoi il me semble essentiel d'apprécier le fait que le langage (porteur d'*a priori* idéologiques, normatifs et épistémologiques) oriente le façonnement de soi, de la connaissance de soi et du monde.

Mais avant de poursuivre l'examen de la relation entre le concept (idéologique) et le projet de connaissance, j'aimerais explorer le rôle décisif, voire fondamental, qu'occupe le langage dans la formation de la conscience humaine, de même que dans le développement d'une pensée réflexive, en m'attardant à la dimension psychologique de l'intériorisation du langage, c'est-à-dire en explorant son rôle dans le développement cognitif.⁴⁷⁹ Pour ce faire, je propose d'étudier la contribution du psychologue-théoricien russe, Lev Semenovitch Vygotski, puisque ce dernier s'est attaché à réfléchir la fonction du concept dans le façonnement de la pensée individuelle, suivant une approche dialectique qui s'oppose à un idéal positiviste, et qui considère le contexte historico-social (idéologique) dans l'appréhension de la pensée humaine. Au moyen de l'analyse de l'apport de Vygotski, je m'appliquerai parallèlement à mettre en lumière la proximité que son approche entretient avec celle de Hegel, en montrant comment la formation des concepts participe de la différenciation progressive constitutive de soi et de l'autre, et donc de la construction identitaire d'un « je » dans un rapport à un « nous » historiquement situé.

connaître, par conséquent le questionnement marqué de la référence à l'institutionnel. [...] La vague de fond qui vient n'emportera pas la logique de la spécularité, pour la simple raison qu'en s'inscrivant socialement comme discours énonçant les fondements du connaître, les sciences cognitives produisent les mêmes effets normatifs que le Tiers religieux ou politique ; autrement dit, étant irrévocablement prises dans le cercle herméneutique à l'intérieur duquel s'organise l'institution des images, elles ne peuvent que relancer le jeu de l'illusion, ce moteur de l'institutionnalité. Elles viennent confirmer les coups de butoir du biologisme associé à l'idéologie des sciences sociales, qui depuis trente ans ont fait imploser le noyau juridique du système des interprétations, porteur de la reproduction des images fondatrices dans les sociétés occidentales. » LEGENDRE, Pierre, 1994, *op. cit.*, p. 302. Et Legendre d'ajouter : « La "naturalisation" de la signification, proclamée doctrinairement par de brillants fiers-à-bras, postule implicitement l'homogénéité des registres, assimilant la représentation à la chose. » *Ibid.*, p. 306.

⁴⁷⁹ Il s'agit ici du premier niveau d'exploration proposé en introduction, mais qui est abordé à rebours, puisqu'il fallait déjà prendre acte du rôle du langage et du concept afin d'être en mesure de reconnaître que l'immédiat, en l'occurrence ici la nature humaine, n'est saisissable que par la culture.

5.2 Du langage à la pensée et *vice-versa*

Aujourd'hui considéré comme le fondateur de la psychologie soviétique, Vygotski a élaboré une conception de la psyché humaine qui s'inscrit en rupture avec les théories usuelles du développement de son époque en accordant une importance marquée à la culture et à ce qu'il nomme l'apprentissage social. Plus précisément, il a développé une approche historico-culturelle du psychisme en montrant les limites d'un modèle matérialiste en psychologie et en s'opposant aux théories associationnistes qui comprennent la liaison mentale comme le reflet de la liaison physique en réduisant la réalité de la représentation à son substrat nerveux. Suivant cette perspective, le psychologue ne s'est pas attardé à différencier l'inné de l'acquis, car pour lui c'est l'influence de la culture et de l'histoire qui permet de comprendre le développement humain singulier au sein d'une société donnée. Dès lors, il a appréhendé la psychologie sous l'éclairage de la sociologie en considérant les deux disciplines de manière interdépendante, en raison du fait qu'elles témoignent mutuellement de l'entrelacement des processus culturel et biologique. C'est en ce sens que Vygotski a développé une conception de l'essence humaine comme produit d'un lien historico-social plutôt que comme réalité isolée, et c'est d'ailleurs à l'aune de cette approche qu'il considère que l'étude de l'esprit humain nécessite une méthode compréhensive fondée sur l'interprétation plutôt que sur une méthode positiviste. C'est aussi à l'instar de cette posture qu'il se pose en rupture méthodologique avec l'expérimentation classique en psychologie en soutenant que : « [L]orsqu'on étudie l'esprit, il faut renoncer à tous ses liens matériels et à toutes les méthodes de la pensée déterministe propres aux sciences de la nature.⁴⁸⁰ » Ainsi, il affirme qu'il est impossible d'atteindre une compréhension des fonctions psychiques supérieures sur le terrain de la psychologie empirique, et qu'il importe alors de se concentrer sur la recherche des lois historiques ancrées dans les pratiques médiatisées.

Fortement inspirée par la pensée de Marx, l'approche dialectique de Vygotski entretient également une grande proximité avec la pensée hégélienne, notamment parce qu'elle considère le rôle constitutif de la contradiction dans le développement individuel. En fait, Vygotski

⁴⁸⁰ VYGOTSKI, Lev. S., 2014, *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* (trad. de F. Sève), Paris, La Dispute, p. 100.

aborde la rencontre processuelle entre le développement organique et l'influence culturelle en accordant une primauté au langage, de même qu'en abordant le devenir comme la synthèse d'un procès dialectique. Cette orientation fait en sorte qu'il ne conçoit pas le principe de réaction comme régisseur du comportement, mais celui de signification, lequel articule le rapport entre l'être et le non-être. Par suite, pour Vygotski, l'apprentissage du langage se décline en deux étapes, soit une première qu'il nomme la phase « sociale » dans le cadre de laquelle l'enfant apprend les mots et la structure grammaticale au sein de son milieu, et une deuxième qui procède de l'intériorisation des concepts.

Le mot se présente pour Vygotski non seulement comme un outil psychologique pour la formation des concepts, mais comme l'instrument même de la réalisation de la pensée. En fait, le mot n'agit ni comme miroir de la réalité ni dans sa construction, il est le produit dialectique qui unit le réel à sa saisie significative. À ce propos, dans son ouvrage principal intitulé *Pensée et langage*, il affirme que la pensée s'incarne dans le mot à l'aune d'un processus dialectique qui comprend le devenir humain dans son rapport au langage :

...le rapport de la pensée avec le mot est avant tout non une chose mais un processus, c'est le mouvement de la pensée au mot et inversement du mot à la pensée. [...] La pensée ne s'exprime pas dans le mot mais se réalise dans le mot. C'est pourquoi on pourrait parler d'un devenir (de l'unité de l'être et du non-être) de la pensée dans le mot.⁴⁸¹

Manifestement, l'inflexion épistémologique vygotkienne suppose une dimension socio-sémiotique fondamentale au développement de la conscience. D'ailleurs, Vygotski développe cette méthode au moment où la pavlovisme impose une régression naturaliste à la psychologie, et c'est entre autres en réaction au caractère réductionniste de cette approche qu'il cherche à démontrer comment l'individuel est d'essence historico-sociale, et ce, en affirmant *l'origine socio-sémiotique de la pensée humaine*. En fait, il soutient que la conscience individuelle est sociale et qu'elle est médiatisée par le langage parce que le psychisme se forme au moyen de l'intériorisation des mots, d'abord chez l'enfant, mais également tout au long du

⁴⁸¹ VYGOTSKI, Lev, S., 1985, *Pensée et langage* (trad. de F. Sève), Paris, Messor/Éditions sociales, p. 329.

développement des facultés psychiques supérieures chez l'adulte : « La relation de la pensée et du mot n'est pas une relation originelle, donnée une fois pour toutes. Elle apparaît au cours du développement et se développe elle-même⁴⁸² ». Il résulte de cette approche l'idée d'une conscience comme « contact social avec soi-même », c'est-à-dire comme reflet d'un ordre symbolique en constante transformation ; il s'agit en outre d'une constitution intersubjective de la conscience par le langage et portée par le mot. Les mots du psychologue sont à ce sujet explicites :

...il est évident que ce n'est pas la pensée seule mais toute la conscience dans son ensemble qui est liée dans son développement à celui du mot. Les recherches montrent effectivement à chaque pas que le mot joue un rôle central dans la conscience prise dans son ensemble et non dans ses fonctions singulières. Le mot est bien dans la conscience ce qui, selon Feuerbach, est absolument impossible à l'homme seul mais possible à deux. C'est l'expression la plus directe de la nature historique de la conscience humaine. [...] Le mot doué de sens est un microcosme de la conscience humaine.⁴⁸³

Cette orientation socio-historique fait en sorte que le mot est porteur d'une signification sociale ancrée dans une tradition et une culture et que c'est par celui-ci qu'advient l'interaction dialogique entre l'individu et le monde présent, de même que passé. Le mot fait office de pont entre l'individu et autrui : il est l'outil par lequel le monde est intériorisé et devient familier. Il s'en suit que l'adaptation au milieu passe par l'apprentissage du langage, et plus particulièrement d'une langue et des concepts propres à une société donnée. C'est par l'intériorisation d'une langue maternelle que l'accès au monde symbolique advient et que la culture pénètre l'organisme. En ce sens, l'apprentissage d'une langue existante signifie que les expériences des enfants sont d'abord façonnées par une tradition significative qui les précède, bien que celle-ci soit actualisée à travers la réception des mots d'autrui et l'émergence de la parole du jeune sujet. Lorsque l'enfant comprend que c'est par le langage qu'il a accès à autrui et à une culture, il comprend aussi que c'est par le langage qu'il peut avoir accès à lui-même, suivant un procès réflexif fondé sur un rapport significatif, puisque la mise en mots est la

⁴⁸² *Ibid.*, p. 384.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 385. Clairement, pour Vygotski le développement de la pensée enfantine : « s'effectue non pas de l'individuel au socialisé mais du social à l'individuel – tel est le bilan fondamental de [son] analyse aussi bien théorique qu'expérimentale. » *Ibid.*, p. 78

condition du devenir conscient.⁴⁸⁴ Ainsi, le langage permet le passage d'une adaptation passive au milieu à une adaptation active qui transforme et forme le jeune individu comme membre d'une société.

Dans ces circonstances, le social n'agit pas par la contrainte, c'est-à-dire comme une force étrangère qui s'opposerait à la nature interne de l'enfant et en transformerait les inclinaisons primitives. Au contraire, le social, médiatisé par le langage, participe du développement de l'enfant et se fusionne avec ses dispositions biologiques, de sorte qu'il paraît impossible de départager l'inné de l'acquis dans la formation de la conscience sociale. Le mot donne à la pensée sa matière alors que la matière est saisissable par la pensée au moyen du mot.

Par ailleurs, les mots agissent sur la pensée par leur capacité à représenter de manière générale et abstraite par l'intermédiaire du concept. Et à l'inverse, le concept acquiert sa réalité par le biais du mot qui le désigne. Ainsi, le reflet de la réalité dans la conscience passe par le mot et plus particulièrement par la représentation que permet la forme conceptuelle, laquelle est attachée à l'ordre symbolique et ce, tel que le souligne Vygotski : « Le concept est impossible sans les mots, la pensée conceptuelle est impossible sans la pensée verbale ; l'élément nouveau, l'élément central de tout ce processus, qu'on est fondé à considérer comme la cause productive de la maturation des concepts, est *l'emploi spécifique du mot*, l'utilisation fonctionnelle du signe comme moyen de formation des concepts.⁴⁸⁵ »

⁴⁸⁴ Par cette conception, Vygotski est tout à fait en ligne avec la pensée hégélienne, puisque le philosophe allemand concevait le rapport entre le langage et le développement spirituel de l'enfant en prenant appui sur le postulat suivant, à savoir que l'accès au langage constitue corrélativement l'accès à soi : « Mais le langage rend l'homme capable d'appréhender les choses comme universelles, de parvenir à la conscience de sa propre universalité, à l'énonciation du Moi. Cette saisie de sa moitié est un point extrêmement important dans le développement spirituel de l'enfant ; c'est là le point où celui-ci commence de sortir de son être-immérgé dans le monde extérieur pour se réfléchir en lui-même. » HEGEL, G. W. F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 434. Autrement dit, ce que Hegel affirme ici, et qui est l'argument fondamental du présent chapitre, c'est que l'apprentissage de la langue c'est l'apprentissage de la pensée (du *Je*) : « Le langage en général est cet élément aérien, ce non-sensible sensible, par la connaissance progressive duquel l'esprit de l'enfant est de plus en plus élevé, par-delà le sensible, le singulier, à l'universel, à la pensée. » *Ibid.*, p. 436.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 157.

Forcément, le processus de formation des concepts nécessite une capacité d'abstraction chez l'enfant qui est généralement absente dans la première année de vie et qui s'acquiert progressivement. Cette capacité est jugée par Vygotski comme le centre des modifications psychique chez le sujet en développement, et il considère que la formation des concepts est d'autant plus importante au moment qu'il qualifie de révolution intellectuelle, c'est-à-dire à la frontière de l'enfance et de l'adolescence. Mais chez l'enfant, la formation des concepts émerge lorsque celui-ci développe la capacité à saisir le monde au-delà de son immédiateté, soit lorsqu'il arrive à créer des relations de parenté entre des objets à l'aide des mots, et ce même en l'absence des objets concrets. Cette réunion et cette généralisation des qualités d'objets dépassent les processus élémentaires purement associatifs, puisque le concept se forme par la sélection de certains traits significatifs et par l'établissement d'un rapport entre le général et le particulier. Pour Vygotski, l'accès à la pensée conceptuelle repose sur cette capacité généralisante qui s'acquiert graduellement au contact de ce qu'il nomme les concepts quotidiens. Ceux-ci sont produits spontanément dans les activités courantes de la vie de tous les jours. Et ultérieurement, l'enfant apprend ce que Vygotski nomme les concepts scientifiques, lesquels sont transmis dans un contexte scolaire. Pour le psychologue, les deux types de concepts se traduisent ensuite en un seul système de concepts où les deux catégories sont en constant dialogue.⁴⁸⁶ En fait, la distinction qu'il propose entre concepts quotidiens et concepts scientifiques renvoie, bien qu'il ne l'exprime pas en ces termes, à différents niveaux de synthèse de la réalité dans la formation conceptuelle, en raison du fait que tout concept relève d'un procès d'abstraction, même lorsqu'il est question de concepts quotidiens. En effet, s'il existe des objets concrets manipulés au quotidien versus des objets qui renvoient à un savoir spécialisé, les concepts sont dans tous les cas toujours abstraits. C'est pourquoi ce qu'il importe de retenir avant tout c'est le processus mental d'abstraction et de généralisation qui se situe à la base de la formation conceptuelle. À titre d'exemple, pour élaborer le concept de « table », il faut être en mesure de faire abstraction des propriétés qui distinguent certaines tables les unes

⁴⁸⁶ Au-delà de la différence de catégories conceptuelles, la signification réside évidemment dans le mot : « ...toutes les fonctions psychiques supérieures sont unies par une caractéristique commune, celle d'être des processus médiatisés, c'est à-dire d'inclure dans leur structure, en tant que partie centrale et essentielle du processus dans son ensemble, l'emploi du signe comme moyen fondamental d'orientation et de maîtrise des processus psychiques. Dans la formation des concepts ce signe est le mot, qui sert de moyen de formation des concepts et devient par la suite leur symbole. » VYGOTSKI, Lev, 1985, *op.cit.*, p. 151.

des autres pour ne retenir que les propriétés que toutes les tables ont en commun, de sorte que la reconnaissance des liaisons objectives à travers un regroupement qualitatif constitue le socle de la formation des concepts.

Sous l'éclairage de ce banal exemple, il est possible d'observer le syllogisme hégélien à l'œuvre dans la formation des concepts, en ce sens que le particulier se comprend dans son rapport à l'universel. Suivant l'illustration précédente, une table en particulier peut être appréhendée par le concept de table parce qu'elle incarne les qualités universelles d'une table en tant qu'objet formé d'une surface horizontale plane supportée par des pieds, et ce, bien qu'elle possède des éléments singuliers qui la distinguent sur le plan notamment de la forme, du nombre de pieds, etc. L'objet particulier est donc identifié dans sa singularité en fonction de sa capacité à incarner l'universel à travers une synthèse permettant de décrire et d'appréhender la réalité, en l'occurrence ici la réalité de l'objet « table » médiatisée par le langage conceptuel. Et lorsqu'il est question de concepts nécessitant une plus grande capacité d'abstraction, comme par exemple dans le cas du concept de « bien », alors l'esprit doit procéder à l'aide du mot à un niveau de synthèse supérieure en établissant des liaisons objectives avec les différentes déclinaisons (pratiques et théoriques) que le bien peut prendre au sein d'une culture, de sorte que la culture agit comme univers de références symboliques pour la pensée : le sujet reconnaît la manifestation particulière du bien dans son rapport à une conception générale qu'il s'en fait en réunissant des objets significatifs (abstraits et concrets) qui peuvent *a priori* sembler isolés au sein du monde qui l'entoure et de la culture qui le façonne. Ainsi, les caractéristiques fondamentales de la formation des concepts résident dans le mot comme médiation symbolique, mais aussi dans sa nature généralisante, laquelle participe du développement des fonctions psychiques supérieures. Le rôle du milieu social et le besoin de concepts permettant de rendre compte de la réalité mettent dès lors en évidence l'impossibilité de libérer la pensée du mot, tout en illustrant la thèse vygotskienne qui stipule que l'ontogénèse est une sociogénèse. Telle est d'ailleurs la conclusion à laquelle aboutit Vygotski :

Cette conclusion, c'est que la culture crée des formes spéciales de comportement, elle modifie l'action des fonctions psychiques, elle superpose de nouveaux étages dans le système en développement du comportement humain. [...] Dans le processus de l'évolution historique l'homme social change de procédés et modes de comportement,

transforme les dispositions et fonctions naturelles, élabore et crée de nouvelles formes de comportement – spécifiquement culturelles.⁴⁸⁷

Selon ce point de vue, l'histoire du développement cognitif du sujet apparaît reposer en grande partie sur un développement culturel qui se naturalise, c'est-à-dire où le culturel et le naturel fusionnent et duquel émerge l'adaptation à la base de la vie historique de l'humanité. Il en résulte que, contrairement à son interlocuteur privilégié Piaget, qui conçoit la socialisation du biologique d'un point de vue individuel, Vygotski appréhende l'essence historico-culturelle du développement psychique supérieur, en termes d'apprentissage social médiatisé par le langage et l'univers conceptuel.

En considérant que c'est la culture qui permet à l'humain d'accéder à son essence humaine, Vygotski ancre une perspective du développement individuel dans un rapport dialectique entre l'intérieur et l'extérieur. Sa théorie du développement entretient en ce sens une proximité avec celle de la *Bildung* hégélienne où l'éducation, la formation de soi, est envisagée comme mouvement par lequel l'homme est conduit hors de son enfance et devient l'œuvre d'une culture. Cela dit, le développement ne renvoie pas pour autant à un pur déterminisme social : il est clairement le produit d'un rapport dialectique et il rend compte de la capacité humaine à se forger et à agir dans et sur le monde. En envisageant pleinement le travail du langage dans la formation de la pensée individuelle, l'approche vygotkienne, fortement influencée par la philosophie hégélienne, permet ainsi d'apprécier comment la pensée d'un « je » ne peut être réfléchie indépendamment de la pensée d'un « nous », selon l'univers de sens (historiquement constitué) que cette pensée véhicule.

Cette réciprocité à l'œuvre éclaire certes le rapport spéculaire intrinsèque à la formation de la subjectivité individuelle, mais elle met également à jour les rouages du procès par lequel le particulier incarne l'universel. L'éducation, la formation de soi, c'est-à-dire la *Bildung* relève effectivement avant tout d'un procès d'*apprentissage*, celui d'une langue, d'un système symbolique incarné dans des mœurs et des normes et par lequel une culture advient et est intériorisée. Cet apprentissage, qui permet le devenir de l'être, s'appuie évidemment sur

⁴⁸⁷ VYGOTSKI, Lev. S., 2014, *op. cit.*, p. 121.

diverses modalités, mais parmi celles-ci il y en a une entre autres qui occupe une fonction privilégiée, notamment parce qu'elle est impliquée à tous les stades du développement, mais aussi parce qu'elle est intrinsèquement liée à la reproduction de l'ordre symbolique, il s'agit bien sûr de l'imitation. En ce qui a trait à cette dernière, il a été possible, au troisième chapitre de la présente analyse, d'apprécier comment elle est attachée à un lien identificatoire significatif propre à la formation de soi, et comment elle intervient dans des rapports qui impliquent une forme d'autorité, de même que de l'admiration. Je ne reviendrai donc pas sur les mécanismes sous-jacents à la relation qui unit l'imitation à la construction identitaire. Dans ce qui suit, j'examinerai plutôt la manière dont elle entre en jeu dans l'apprentissage, et en particulier dans l'acquisition des facultés à *penser*, en lien avec le langage. Concernant le rôle de l'imitation dans l'éducation, Hegel souligne la fonction qu'elle occupe dans le devenir individuel, c'est-à-dire sa fonction dans l'apprentissage des prémisses de la capacité du jeune sujet à se saisir réflexivement et à advenir en conformité avec un modèle idéal :

En tant que l'enfant passe du jeu au sérieux de l'*apprentissage*, il devient un *adolescent*. Dans ce temps, les enfants commencent de devenir curieux, particulièrement d'histoires ; ce qui les intéresse, ce sont des représentations qui ne s'offrent pas à eux immédiatement. Mais la chose principale est ici le sentiment, s'éveillant en eux, qu'ils ne *sont* pas encore ce qu'ils *doivent* être, – et le souhait vivant de devenir comme sont les adultes dans l'entourage desquels ils vivent. *De là naît la manie d'imiter des enfants*. [...] Cette aspiration propre des enfants à être éduqués est le moment immanent de toute éducation. Mais comme l'adolescent se tient encore à l'intérieur du point de vue de l'immédiateté, la réalité supérieure à laquelle il doit s'élever ne lui apparaît pas sous la forme de l'universalité ou de la Chose, mais sous la figure d'un donné, d'un singulier, d'une autorité. C'est tel ou tel homme qui forme l'idéal que l'adolescent cherche à *imiter* ; c'est seulement sous ce mode concret que, à l'intérieur de ce point de vue, l'enfant intuitionne sa propre essence.⁴⁸⁸

Ce passage hégélien rend compte de deux éléments qui paraissent fondamentaux afin d'appréhender la fonction imitative, soit le fait que c'est par la reproduction de l'autre que l'essence du soi émerge, et également que c'est au contact de la représentation d'un modèle que se formule la conception individuelle d'un devenir. Vygotski va dans la même veine en

⁴⁸⁸ HEGEL, G. W. F., 2006 (1830), *op. cit.*, p. 435. (Je souligne « De là naît la manie d'imiter des enfants » de même que « imiter »)

soulignant le rôle de l'imitation dans l'intériorisation de l'altérité, laquelle laisse place au développement individuel selon un mouvement dialectique d'allers-retours :

*L'intériorisation n'est d'abord qu'importation en soi d'un comportement d'autrui imité, appropriation incomplète ; puis elle donne lieu à une croissance en dedans, par où s'opère son appropriation intégrale. Ces moments successifs se traduisent au-dehors par des évolutions paradoxales, où un progrès en cours peut prendre temporairement l'allure d'une régression.*⁴⁸⁹

Ces deux passages mettent en évidence comment l'intériorisation de l'autre à travers une relation mimétique prend nécessairement appui sur un rapport significatif et non mécanique. Or, s'il est clair que les deux penseurs convergent en reconnaissant respectivement le procès dialectique propre à la formation de soi dans son rapport à l'horizon significatif, notamment conceptuel, et qu'ils admettent le rôle de l'imitation dans l'intériorisation d'autrui, de la culture et donc de l'universel, le procès d'imitation comme tel n'est pas réellement théorisé par ces derniers. Il revient plutôt à Jean Piaget d'avoir approché de manière plus approfondie la façon dont l'imitation intervient dans le développement des facultés individuelles à penser en considérant le rapport entre le symbolique et le procès imitatif. Ainsi, bien que la perspective développée ici s'inscrive dans le prolongement de celle de Hegel et de Vygotski, en tablant sur l'appréciation du mouvement qui va du dehors vers le dedans plutôt que l'inverse, il me semble pertinent de considérer l'apport de Piaget sur l'imitation, afin d'être davantage en mesure d'envisager la façon dont celle-ci participe du développement de la pensée individuelle dans son rapport au langage et à la formation conceptuelle. Je propose donc une brève incursion du côté de la psychologie piagetienne, dans l'intention d'apprécier le fait que même à l'aune d'une

⁴⁸⁹ VYGOTSKI, Lev. S., 2014, *op. cit.*, p. 55. Par ailleurs, l'apparence de régression dont fait mention Vygotski est à penser en lien avec la dialectique hégélienne et le mouvement d'*Aufhebung* qui l'articule, puisque la suppression-conservante est intrinsèque au progrès, et que ce dernier ne suit pas un développement linéaire. Vygotski reconnaît explicitement s'inspirer de ce mouvement hégélien pour penser le développement de la psyché : « ...la meilleure façon d'exprimer le rapport entre forme supérieure et forme inférieure peut être d'admettre ce que dans la dialectique on a coutume d'appeler dépassée. Il faut rappeler, dit Hegel, la double signification du mot allemand « dépasser » (*Aufheben*). Par ce mot, on entend d'abord, « éliminer », « rejeter » et on dit, en conséquence, que les lois sont abrogées, « abolies », mais ce mot signifie aussi « conserver », et on dit qu'on conserve quelque chose. [...] Pour reprendre ce mot, nous pourrions dire que les processus élémentaires et les règles qui les gouvernent sont ensevelis dans la forme supérieure de comportement, c'est-à-dire s'y manifestent à l'état subordonné et latent. » *Ibid.*, p. 239.

perspective cognitiviste, l'imitation révèle son caractère symbolique et donc éminemment social.

5.3 Symbole et « imitation différée »

Piaget aborde la genèse intersubjective de la subjectivité individuelle en s'attardant à la relation dynamique entre l'enfant et son environnement dans le cadre d'une psychologie du développement. Bien qu'il aborde le caractère dynamique du devenir, sa conception du développement n'implique cependant pas une perspective dialectique et ce, en dépit du fait qu'il considère le rôle de la contradiction dans le procès de maturation individuelle. Selon le psychologue, les capacités cognitives de l'humain ne sont ni entièrement innées ni entièrement acquises : elles résultent d'une construction progressive (linéaire) propre au développement humain fondé sur des dispositions biologiques. En fait, pour Piaget, le social n'apparaît qu'au terme d'une évolution des éléments intimes et « égocentriques » de l'enfant, et c'est d'après cette approche qu'il élabore une « épistémologie génétique », dont le dessein est de rendre compte des conditions d'émergence du fonctionnement psychique humain.

De manière plus précise, le développement humain se fait selon Piaget dans le sens d'une recherche d'équilibre entre le principe d'assimilation et celui d'accommodation. Le premier principe consiste en un mécanisme par lequel un nouvel objet ou une nouvelle expérience est intégré à un schème préalable, alors que le second repose sur un mécanisme par lequel la modification d'un schème prend forme en réponse à l'intégration d'un nouvel objet ou d'une expérience inédite. Conformément à ces principes, le développement de l'enfant se réalise par une évolution à travers différents stades caractérisés par le cheminement asymétriques de ces processus, et cette progression mène ultimement à l'adaptation intelligente de l'organisme à son milieu. C'est dans cette perspective que le système d'assimilation et d'accommodation se situe à l'origine de la conception piagetienne du procès de développement de l'enfant et de la pensée représentative.⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ Cette orientation épistémologique fait en sorte que Piaget néglige une prise en considération explicite du rôle de la vie sociale dans la genèse de la représentation ; je reviendrai sur les impacts de cette lacune lors de l'interprétation de son appareillage théorique. Cela dit, sa réflexion sur l'imitation représentative

Différents niveaux de pensées représentatives sont conceptualisés par Piaget et ceux-ci suivent le parcours suivant : à savoir qu'il y a d'abord émergence de la représentation imitative, ensuite advient la représentation ludique et enfin apparaît la représentation cognitive. Ces différentes phases surviennent à la suite du développement de l'intelligence sensori-motrice, laquelle constitue la prémisse à la formation de la pensée représentative et prépare le terrain à l'acquisition du langage. Il y a en fait une continuité fonctionnelle entre les différents stades de formation, puisque ceux-ci participent tous du développement de la pensée et des facultés cognitives en général. En d'autres termes, chaque phase constitue le prérequis à la suivante et utilise la précédente pour se déployer, de sorte qu'il y a une direction prédéterminée orientant le déploiement de facultés biologiques virtuellement à l'œuvre.

Si Piaget offre *a priori* une lecture cognitiviste du développement, il permet aussi de réfléchir la façon dont le jeune individu s'adapte à son milieu (par l'intermédiaire du procès assimilation-accommodation) par le biais d'un procès d'apprentissage, de façon à considérer le rôle de l'expérience (sociale)⁴⁹¹ dans le façonnement individuel. La primauté qu'il accorde à l'apprentissage fait en sorte que les facultés humaines sont abordées comme des dispositions qui se construisent au contact du monde extérieur plutôt que simplement comme des facultés innées. Parmi les dispositions acquises au moyen desquelles le biologique se voit progressivement socialisé réside celle de l'imitation, dont la conception piagetienne se pose en rupture avec un certain naturalisme dominant à son époque : « l'imitation ne repose pas sur une technique instinctive ou héréditaire : l'enfant apprend à imiter et cette acquisition soulève, au même titre que les autres, tous les problèmes relatifs à la construction sensori-motrice et mentale.⁴⁹² » C'est effectivement parce que l'imitation pose les mêmes défis de compréhension

présente néanmoins une avenue intéressante pour penser le rôle qu'occupe l'imitation au sein de l'apprentissage social et de la formation de soi.

⁴⁹¹ J'inscris social entre parenthèse, car tel que souligné à la note précédente, la prise en considération du social dans le développement de la subjectivité individuelle me paraît insuffisante et paradoxale chez Piaget – et je suis en cela la critique que lui adresse Vygotski.

⁴⁹² PIAGET, Jean, 1968, *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel/Suisse, Delachaux et Nestlé, p. 11. Cette conception « acquise » de l'imitation s'inscrit en opposition avec la perspective neurocognitiviste présentée au premier chapitre. Ainsi, si Piaget demeure une référence incontournable pour les cognitivistes contemporains, sa posture paraît plus nuancée que celle de ces derniers, en ce sens qu'elle ne reconnaît pas la manifestation d'une imitation néonatale. À ce sujet, le constat piagetien concernant la nature acquise de l'imitation s'appuie notamment sur le fait que le bâillement, connu pour sa nature contagieuse, ne l'est pas d'emblée, c'est-à-dire dès la naissance : « Il est remarquable,

que le développement des facultés cognitives supérieures que Piaget étudie la genèse de l'imitation, de même que le rôle de cette dernière au sein du développement de la pensée. En prenant appui sur différentes observations empiriques, il pose le constat suivant :

À suivre pas à pas la formation de l'imitation durant les deux premières années, on est frappé, en effet, par l'activité proprement dite qu'elle manifeste : elle n'a rien, durant cette période, d'« automatique » ou d'« involontaire » (dans le sens de non intentionnel) mais témoigne très vite de coordinations intelligentes tant dans l'apprentissage des moyens qu'elle emploie que dans ses buts eux-mêmes.⁴⁹³

Sous l'éclairage de ces observations, le psychologue affirme que c'est lorsque l'accommodation prime sur l'assimilation que l'imitation émerge. Il soutient que l'accommodation laisse d'abord place à l'imitation sensori-motrice, ensuite à l'imitation intériorisée et enfin à l'imitation extériorisée : cette dernière se situant au carrefour du sensori-moteur et du représentatif. Je n'entrerai pas ici dans la description détaillée que propose Piaget de ces différents niveaux qu'il découpe en six stades imitatifs, sinon pour m'attarder au sixième et dernier stade, lequel aborde le début de l'imitation représentationnelle par ce qu'il conceptualise sous la désignation d'« imitation différée ». Cette dernière s'inscrit en fait dans la suite de la recherche de correspondance entre le corps d'autrui et le corps propre caractéristique de l'imitation strictement sensori-motrice, mais constitue la prémisse à l'imitation représentative, c'est-à-dire qu'elle rend compte de l'émergence d'une pensée à l'œuvre fondée sur l'intériorisation de l'autre. En fait, cette dernière caractérise le passage du sensori-moteur au représentatif par le dépassement de la reproduction immédiate du modèle, c'est-à-dire en l'absence de celui-ci, mais en présence d'une représentation mentale.⁴⁹⁴ Ainsi, si le dialogue entre l'organisme humain et le monde extérieur s'effectue d'abord par l'intermédiaire d'un rapport sensible, c'est au sein de ce stade qu'un rapport représentationnel apparaît, de manière à aller au-delà du schème purement sensori-moteur et à témoigner de la relation qui unit le développement de l'imitation à celui de l'intelligence dans son ensemble.

notamment, que le bâillement, dont l'imitation devient si automatique et contagieuse par la suite, ne donne lieu à aucune réaction imitative immédiate durant la première années, faute de correspondance directe entre le spectacle visuel de la bouche d'autrui et les perceptions tactilo-kinesthésiques de la propre bouche. L'imitation s'acquiert donc », *Ibid.*, p. 45.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁹⁴ En fait, selon Piaget : « Il y a représentation lorsque l'on imite un modèle absent. » *Ibid.*, p. 8.

Pour Piaget, c'est vers l'âge de deux ans que se présente l'« imitation différée », laquelle peut être définie par l'aptitude à reproduire des gestes, des attitudes et des comportements d'un modèle intériorisé sans perception actuelle, prenant appui donc sur une évocation de la mémoire et une pensée en formation. À cette étape de l'ontogénèse, l'enfant a acquis les rudiments de la capacité à dissocier le sujet de l'objet et paraît alors en mesure de se saisir objectivement, en tant que réalité indépendante d'autrui, de sorte que l'altérité (le modèle) s'imprime au sein de la pensée du petit sous la forme d'une représentation préalablement distincte du soi.⁴⁹⁵ Si Piaget ne l'affirme pas dans les termes suivants, ce stade rend néanmoins compte du fait que le développement d'une aperception et d'une conscience de soi suppose une conscience de l'autre préalable, et en ce sens, le psychologue reconnaît « implicitement » le mouvement d'intériorisation de l'altérité dans le développement d'une aperception consciente. Et suivant cette étape du développement, il s'ensuit que la reproduction d'autrui agit non seulement comme lien social et comme modalité d'accommodation, mais également comme véhicule d'une signification, c'est-à-dire d'un rapport significatif avec le monde extérieur au moyen duquel émergent les balbutiements d'un dialogue intérieur :

Avec l'imitation différée, enfin, au VI^e stade, [l']accommodation commence à s'intérioriser et se prolonge en représentation. [...] *sitôt l'imitation rendue assez souple et solide pour fonctionner à l'état différencié, elle devient susceptible d'évoquer des modèles absents, et par conséquent de fournir à l'activité assimilatrice des « signifiants »* [...] Il est vrai que ce mécanisme complexe est à la fois simplifié et socialement uniformisé par l'emploi des signes collectifs constitués par les mots, mais l'usage de tels signifiants suppose que l'enfant les apprenne : or, il les apprend précisément par imitation et après avoir été rendu, grâce à elle, capable de pensée représentative ; d'autre part, le langage n'exclut jamais l'intervention des signifiants individuels que demeurent les images imitatives intérieures.⁴⁹⁶

À ce stade, l'imitation prend principalement des allures de reproductions de gestes ; elle est un mode d'interaction préverbal avec le monde extérieur, mais elle occupe malgré tout un rôle charnière dans la constitution de la pensée en lien avec la représentation (symbolique), puisqu'elle fait office de *médiation* par lequel le dehors (un certain modèle de conduite)

⁴⁹⁵ Il s'agit bien sûr d'une capacité autoréflexive des plus élémentaires.

⁴⁹⁶ PIAGET, Jean, 1968, *op. cit.*, p. 291 et 293. (Je souligne)

commence à s'imprimer au-dedans, suivant un rapport significatif.⁴⁹⁷ Ou pour le dire autrement, l'imitation différée marque les débuts de l'adoption de l'attitude de l'autre envers soi-même par l'intériorisation symbolique d'un modèle – absent, mais présent à travers une représentation mentale significative. À ce stade de la reproduction de l'autre par la répétition de certains comportements sociaux, l'imitation agit comme modalité primaire de formation de soi au moyen d'une accommodation qui laisse place aux balbutiements d'une adaptation sociale, voire d'un certain conformisme social. À cet égard, l'imitation différée se rapproche clairement de la perspective meadienne présentée au deuxième chapitre, laquelle explicite le rôle de l'imitation dans le développement de la représentation interne et dans l'intériorisation d'Autrui généralisé. Or si, chez Mead, la représentation et la signification intériorisées par un procès imitatif sont héritées du langage et donc de l'ordre sociétal, Piaget n'admet pas la société comme objet d'intériorisation par lequel les représentations imitatives se forment et participent du développement de la pensée : « Les opérations de la pensée [...] tiennent aux coordinations générales de l'action [...] et non pas au langage et aux transmissions sociales particulières, ces coordinations générales de l'action se fondant elles-mêmes sur les coordinations nerveuses et organiques qui ne dépendent pas de la société.⁴⁹⁸ » Visiblement, selon Piaget, les catégories rationnelles se construisent sous l'influence de mécanismes biologiques universels ; pourtant, et paradoxalement, le psychologue affirme que l'imitation permet aussi :

... l'acquisition du langage, c'est-à-dire du système des signes sociaux conventionnels ou « arbitraires » [et que] [p]ar ce canal l'imitation devient, non pas cause directe de représentations nouvelles, mais instrument d'acquisition d'un nombre indéfini de signifiants collectifs, eux-mêmes formateurs d'une suite innombrable de représentations socialisées.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Si l'échange significatif est ici préverbal, il s'inscrit néanmoins dans le cadre de l'expression sémiotique et donc du langage en général et ce, bien qu'il n'exprime pas une signification très développée.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 294. De toute évidence, la conception piagetienne comprend le langage comme un système fixe et s'inscrit dans la suite d'une perspective saussurienne. Ce n'est clairement pas la perspective que j'endosse et défends ici, puisque je conçois le langage comme un système dynamique et vivant porteur des normes et idéologies en constante transformation. L'introduction de la notion bakhtinienne de dialogue permettra dans un instant de dynamiser les relations mimétiques à l'œuvre dans le développement individuel.

Selon cette posture épistémologique défendue par Piaget, l'ordre symbolique, soit l'univers de sens propre à une société, n'induirait pas de représentations nouvelles, mais participerait à l'acquisition de représentations socialisées. Cette distinction me semble à toute fin pratique difficile à endosser, puisqu'il paraît impossible de distinguer empiriquement les représentations mentales des représentations sociales imprimées dans l'esprit de l'enfant, et ultérieurement de l'adulte, en raison du fait qu'elles sont non seulement amalgamées dans une seule pensée, mais mutuellement construites.⁵⁰⁰ D'autre part, et toujours paradoxalement, Piaget reconnaît le rôle de la valeur (sociale) accordée au modèle copié, en particulier la qualité de prestige dont il est porteur, comme un élément ayant une influence directe sur la sélection du modèle imité. Il conçoit dès lors que le social a une influence prépondérante sur la formation des représentations et l'intériorisation de modèles *choisis*, de sorte qu'il reconnaît implicitement, soit en filigrane de ce qu'il affirme explicitement, que ce qui existe en soi existe préalablement à l'extérieur de soi :

...l'imitation ne constitue jamais une conduite se suffisant à elle-même : elle résulte toujours, il est vrai, d'une accommodation spéciale au modèle proposé, mais c'est parce que le modèle est assimilé de près ou de loin à un schème propre, identique ou analogue, qu'il suscite cette accommodation imitative. Autrement dit, l'imitation est toujours un prolongement de l'intelligence, mais dans le sens d'une différenciation en fonction des modèles nouveaux : *l'enfant imite un avion ou une tour, etc., parce qu'il en comprend la signification et il ne s'y intéresse que dans un rapport quelconque à ses activités*. Seulement, en plus de ces facteurs qui se manifestent déjà au niveau sensori-moteur, il intervient maintenant un nouveau mobile essentiel : *c'est la valorisation de la personne imitée*. L'influence de ce facteur s'annonce d'ailleurs dès les premiers mois, en ce sens que le bébé déjà imitera moins un inconnu qu'un familier, mais avec le développement de la vie sociale et de l'échange de la pensée, toutes sortes de nuances nouvelles se font jour. *C'est ainsi que le prestige du partenaire joue un rôle prépondérant : un adulte qui a de l'autorité personnelle ou un aîné admiré sont imités comme tels, tandis qu'un contemporain et surtout un cadet proposent souvent en vain des modèles pourtant semblables.*⁵⁰¹

⁵⁰⁰ D'ailleurs, Piaget reconnaît à ce stade de l'imitation l'intervention du langage : « il intervient à ce même stade un début d'emploi des « signes », puisque, à peu près au moment où l'intelligence sensori-motrice se prolonge en représentation conceptuelle et où l'imitation devient représentation symbolique, le système des signes sociaux apparaît sous les espèces du langage parlé et imité. [...] Il se pourrait fort bien, en effet, qu'au moment où certaines représentations symboliques viennent couronner l'évolution de l'intelligence sensori-motrice chez l'enfant, l'acquisition du langage articulé débute par ailleurs ». *Ibid.*, p. 69-70.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 75. (Je souligne)

En résumé, il est ici soutenu que l'enfant imite d'abord ce dont il « en comprend la signification », et ensuite, qu'il imite des objets auxquels il accorde une valeur de « prestige ». J'ai déjà soulevé au troisième chapitre de la présente analyse le rôle que joue le prestige et l'autorité dans la sélection des modèles copiés ; je ne reviendrai donc pas sur cette question, mais j'aimerais néanmoins souligner le fait que ces qualités (sociales) sont directement liées à l'ordre symbolique, et qu'elles ne peuvent être pensées comme des attributs intrinsèques aux modèles. Ainsi, lorsque le jeune sujet imite un modèle qu'il valorise, c'est qu'il accorde une signification (idéale) à ce dernier selon ses orientations culturelles et normatives, et donc qu'il est dans un rapport symbolique avec le modèle et la représentation qu'il s'en fait. Autrement dit, l'imitation différée, qui est ici en jeu, met en évidence le fait que l'imitation s'appuie sur un rapport significatif, qu'elle est porteuse d'un sens normatif qui s'imprime chez le petit et qui participe de surcroît de son façonnement individuel. En reproduisant le geste de l'autre, et ultimement son comportement et ses mots, l'enfant fait son entrée dans le grand dialogue : il manifeste son *appartenance* à l'ordre symbolique et *exprime* le début d'un conformisme (inconscient) aux normes et conventions, sous la forme d'un apprentissage social qui se manifeste par l'imitation d'un modèle incarnant l'idéal d'un devenir. Conséquemment, si le langage n'est pas conçu par Piaget comme l'élément fondamental à la construction des représentations imitatives, sa théorisation du sixième stade de l'imitation (différée) sous-tend un rôle central accordé à l'univers de sens dans lequel le jeune sujet se développe et apprend à (se) penser par l'intermédiaire de l'imitation comme modalité d'échange dialogique et de formation dialectique. D'ailleurs, Piaget reconnaît que « L'institution collective du langage est [...] le facteur principal de *formation* et de socialisation des représentations.⁵⁰² » À la lumière de cette affirmation, c'est-à-dire que le langage est le « facteur principal » de la formation des représentations, et sachant que l'imitation différée repose sur une représentation interne, comment est-il possible d'affirmer, tel que le soutient Piaget lui-même, de même que certains de ses commentateurs, que le psychologue ne tient pas compte du langage et de la société dans sa conception du développement ?⁵⁰³ À mon avis, il apparaît clairement, sous l'éclairage d'un

⁵⁰² *Ibid.*, p. 287. (Je souligne)

⁵⁰³ Parmi les commentateurs de Piaget, Jean-Paul Bronckart est catégorique concernant l'absence de prise en compte du social et du langage chez le psychologue : « S'il n'y a pas d'histoire chez Piaget, c'est qu'il n'y a pas à proprement parler de social, c'est-à-dire pas de cette dimension spécifiquement collective, faite d'enjeux de pouvoirs, politique et économique, de confrontations de symboles, de confits

bref examen de sa conceptualisation de l'imitation, une prise en considération, peut-être à son insu, du social et du langage en filigrane de sa théorisation du développement de la pensée individuelle attaché au procès imitatif. Ainsi, la causalité à sens unique qui est attribuée à Piaget me semble plutôt relever d'un mouvement dialogal, apparemment non admis par le psychologue lui-même. Car en effet, l'expression mimétique qui émerge à partir du sixième stade, en tant que copie à distance, communique une intériorité dans son rapport à une extériorité significative qui la précède et à laquelle elle accède par la médiation imitative, laquelle lui permet d'intérioriser autrui et d'en (re)formuler le sens. L'imitation différée met alors en évidence le fait que c'est par l'expérience d'un échange entre soi et le monde que le sujet fait l'expérience du sens et qu'il arrive à se saisir comme objet au sein d'un monde objectif. En ce sens, l'imitation représentative ne précède pas l'accès au monde symbolique et au langage, mais s'y joute, car tel que le soutient Piaget : « le sujet n'imité les modèles visuels que dans la mesure où il les comprend.⁵⁰⁴ » Il s'en suit qu'au-delà des paradoxes et ambiguïtés concernant le rôle du langage et de la société au sein de la conception piagetienne du développement, sa conceptualisation de l'imitation différée donne à penser le lien qui unit l'imitation à la formation de la pensée, suivant une conception intersubjective de la subjectivité individuelle, laquelle présuppose l'acquisition du langage et donc de la langue d'une société donnée. Par voie de conséquence, puisque la pensée prend place au moyen du développement de facultés représentatives, et que celles-ci s'appuient sur un système de signes et de concepts progressivement intériorisé par le jeune sujet, il importe de redonner la place qu'il convient au langage dans le développement des facultés imitatives en considérant l'imitation comme une

de valeurs, et en laquelle le mieux n'est pas toujours certains. Et s'il n'y a pas de social, c'est qu'il n'y a pas vraiment de langue, au sens saussurien du terme, c'est-à-dire pas de signes radicalement arbitraires (ou non naturels) au travers desquels se négocient et se renégocient en permanence les représentations du monde et du Soi. » BRONCKART, Jean-Paul, 2002, « La conscience comme "analyste" des épistémologies de Vygotski et Piaget » in *Avec Vygotski* (dir. d'Yves Clot), Paris, La Dispute, p. 35. Suivant cette perspective, j'ajoute ici un passage où Piaget soutient que la société prise comme objet n'est pas intériorisée comme telle : « le recours au concept global de la "vie sociale" nous paraît inadmissible en psychologie : la "société" n'est ni une chose ni une cause, mais un système de rapports et il s'agit pour le psychologue de distinguer ces rapports et d'analyser séparément leurs effets respectifs. » PIAGET, Jean, 1968, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 90. Si cette posture met en évidence le rôle de l'imitation dans l'apprentissage d'une langue, elle éclaire également le procès inverse, c'est-à-dire le rôle du langage dans la sélection des objets imités. Ainsi, il semble inadéquat de postuler que l'imitation différée précède le langage ; c'est d'ailleurs pourquoi je propose que les deux médiations se construisent réciproquement et qu'elles se jouxtent l'une à l'autre dans le développement de la pensée représentative de l'enfant.

médiation symbolique, au moyen de laquelle une correspondance entre le monde intérieur et le monde extérieur est établie.

Certes, la perspective de Piaget ne permet pas de saisir l'étendue de l'influence du social et du langage dans la formation de soi, de même que dans la capacité humaine à réfléchir le monde à travers un procès mimétique, mais son cognitivisme et sa conception de l'imitation sous-tendent néanmoins le rôle que joue l'univers de sens, enraciné dans les mots et les symboles, dans le développement individuel en général et les facultés représentatives en particulier. Ainsi, lorsque Hegel affirme que l'enfant intuitionne sa propre essence en imitant, il éclaire comment l'essence humaine est historiquement significative et, malgré le fait que Piaget ne le formule pas en ces termes, son apport à la compréhension de la genèse de l'imitation, fondée sur une perspective cognitiviste, implique une reconnaissance de l'histoire qui va bien au-delà ou en-deçà d'une opposition entre l'inné et l'acquis. En ce sens, l'imitation piagetienne se présente non seulement comme une modalité de transmission et d'intériorisation du monde culturel et symbolique, mais aussi comme un mode *d'adaptation* par lequel le sujet crée sa propre intelligibilité dans son rapport aux modèles qui lui sont proposés et qu'il choisit en fonction d'idéaux culturellement façonnés.⁵⁰⁵ La capacité de symbolisation propre à l'être humain paraît donc intimement liée à l'imitation, alors que cette dernière témoigne de l'impossibilité d'atteindre la réalité sociale antérieurement au développement d'une certaine capacité de symbolisation.

Par suite, la perspective vygotkienne soutenant que les représentations mentales sont le reflet d'une intériorisation des représentations publiques, et en particulier des systèmes sous-jacents (la langue et les idéologies) sans lesquels aucune représentation ne pourrait advenir, se présente

⁵⁰⁵ J'ai déjà montré, à la lumière d'autres considérations, que c'est par l'expérience d'une correspondance entre soi et le monde que le sujet expérimente l'univers de sens et qu'il se saisit objectivement. Ainsi, l'adaptation à la base de la vie historique de l'humanité se présente comme la résultante d'un procès par lequel *l'humain accède à son essence par la culture* et non pas au moyen d'une faculté cognitive préalablement établie. Pour reprendre à nouveau les termes de Legendre : « L'interprète n'est efficient que pour autant qu'il apprend, par l'épreuve d'interrogations consistantes, que l'origine, en termes subjectifs, ne réside pas – que le lecteur me pardonne cette brutalité – dans la viande (conception bouchère de la filiation), mais résulte d'un montage de parole, et que le pouvoir sur les images qui fondent la scène originare du sujet tient effectivement la vie à sa merci. » LEGENDRE, Pierre, 1994, *op.cit.*, p. 279.

comme une contribution complémentaire aux lacunes ou plutôt aux non-dits de l'appareillage piagetien ; l'apport de Vygotski permet en outre d'appréhender de manière plus exhaustive la façon dont se négocient et se renégocient continuellement les représentations sociales et individuelles au sein de l'imitation différée, à travers une phase de synthèse d'inspiration hégélienne. Autrement dit, s'il n'y a pas de frontière nette entre les représentations sociales et les représentations mentales, en raison du fait qu'elles sont toutes deux les produits de la culture et qu'elles sont transmises par une langue commune, il convient de chercher à accéder, tel que le propose Vygotski, à une meilleure compréhension de la manière dont l'activité individuelle signifiante et l'activité sociale signifiante se réfléchissent mutuellement et ce, à l'aide d'un éclairage autant psychologique, sociologique que philosophique.⁵⁰⁶ Dans la mesure où, l'imitation différée, comme modalité de représentation de l'autre et de façonnement de soi, doit être comprise dans son rapport à l'ordre symbolique, c'est-à-dire en fonction des orientations significative fondamentales d'une société inscrites dans divers modèles normatifs et idéologiques, il paraît essentiel qu'elle soit abordée comme un phénomène socio-historique. Et suivant cette perspective, l'agir mimétique, de même que l'apprentissage d'une langue parallèlement à l'œuvre, ne font pas qu'influencer une vision du monde, ils la guident et l'établissent dans les tréfonds du sujet individuel, de manière à le définir ontologiquement.

Si j'ai évoqué à quelques reprises l'influence des normes et idéologies dominantes dans l'agir mimétique, il importe maintenant de prendre davantage en considération le rôle celles-ci, suivant leur inscription à même le langage et par prolongement, leur réflexion au sein de l'intelligibilité de la psyché. Pour ce faire, la contribution de Bakhtine s'impose non seulement comme un incontournable, mais s'inscrit directement dans la suite de la pensée de Vygotski, en ce sens qu'elle permet de pallier à un manque de théorisation de l'idéologie comme reflet des structures sociales chez le psychologue, de même qu'à une prise en compte quelque peu

⁵⁰⁶ En l'absence d'une prise en considération fondamentale de l'univers de sens (socio-historique) qui articule la pensée humaine, c'est la pensée elle-même qui risque de s'éteindre au profit d'une « naturalisation de la signification », et cette tendance est actuellement manifeste chez les tenants des neurosciences. À cet égard, Legendre suggère une mise en garde : « La pensée elle-même, en tant que phénomène spécifique lié à l'interrogation symbolique de l'humanité, est appelée à disparaître. Si la pensée n'existe pas, que va-t-on mettre à la place ? La réponse ne peut-être qu'instrumentaliste : *l'agir*. » Selon Legendre, c'est évidemment dans le reflet de soi chez l'être-autre qu'il faut chercher à se saisir comme humanité. *Ibid.*, p. 307.

lacunaire du caractère vivant des mots et des concepts chez ce dernier.⁵⁰⁷ C'est donc en prenant appui sur l'apport bakhtinien que je poursuivrai, en interrogeant le rapport étroit et dynamique qui unit la langue, l'idéologie et la pensée et ce, dans l'intention de questionner ultérieurement comment ce rapport intervient dans la façon dont le discours scientifique assoit une autorité à l'intérieur même d'un appareillage conceptuel. En d'autres mots, à la suite d'un examen de la manière dont se déploie l'idéologie dans la théorie bakhtinienne, j'examinerai comment les discours idéologiques légitiment une orientation épistémologique à travers la création de concepts scientifiques, lesquels sont intériorisés et reproduits par les « chercheurs » et les institutions dans une vision du monde dominante, c'est-à-dire dans l'esprit du temps.

5.4 La pensée dialogiquement construite

S'inscrivant manifestement dans une méthode dialectique, la théorie bakhtinienne met à jour la dimension normative du langage au sein de la doxa en s'attardant au rôle qu'occupe l'idéologie dans la contemporanéité de la langue, de même que dans la construction de la subjectivité individuelle. En fait, en affirmant le caractère historique et idéologique du langage, Bakhtine va au-delà d'une vision strictement marxiste de la société et de l'histoire en proposant une lecture des rapports entre langage, psyché et société à l'intérieur d'une dialectique du signe et de l'interaction dialogale.⁵⁰⁸ La pensée bakhtinienne s'inscrit alors dans une conception dialectique de l'expérience humaine et de l'évolution historico-dialogique qui la caractérise, suivant l'univers de sens auquel cette expérience se rattache, de sorte que son « matérialisme » prend d'abord appui sur un modèle interprétatif, au moyen duquel il dépasse visiblement une opposition entre le social et l'individuel.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Si l'approche marxiste de la philosophie du langage est ce qui rapproche en apparence les deux auteurs, je considère plutôt que c'est leur conception dialectique de la construction de la psyché dans son rapport à l'univers de sens qui les unit et ce, suivant une onto-épistémologie à caractère hégélienne. Cette orientation ne s'inscrit évidemment pas dans la suite de celle développée par Piaget, bien que j'aie identifié chez ce dernier une prise en considération du social qu'il n'admet pas explicitement.

⁵⁰⁸ En fait, Bakhtine permet d'élargir le rapport de la langue à la pensée à celui du dialogue à la pensée, en montrant comment le discours de chacun est lié au discours de l'autre.

⁵⁰⁹ Je souligne ici que la lecture dite « matérialiste » que Bakhtine propose n'est pas aussi incompatible avec l'idéalisme qu'il dénonce, en raison du fait que l'idéalisme, du moins celui de Hegel, n'est pas, tel que je l'ai montré spécifiquement au deuxième chapitre et plus généralement tout au long de la thèse, détaché du monde objectif et de son ancrage spatio-temporel, bien au contraire. D'autre part, un héritage

Ainsi, le problème du rapport entre le mot et la pensée est central à la compréhension dialectique du signe chez Bakhtine, et la perspective qu'il met de l'avant permet d'aller bien au-delà d'une compréhension des rapports linguistiques qui unissent les individus entre eux, en raison du fait qu'elle éclaire le rapport d'appartenance des sujets à une tradition, un ordre symbolique, une culture, ce que l'auteur synthétise dans les termes d'une incarnation idéologique en constante (trans)formation au sein d'une circulation discursive. Le rôle fondamental qu'il attribue à l'idéologie dans l'expression et la vie spirituelles participe également à dessiner une conception de la psychologie humaine, car l'idéologie n'est ni conçue comme un obstacle ni comme un moteur à la cognition, mais plutôt comme un phénomène intrinsèque au développement cognitif d'une pensée formée dans et par l'échange dialogique. Autrement dit, le penseur russe conçoit la formation cognitive à l'intérieur du dialogue, c'est-à-dire comme produit des rapports changeants entre soi et l'autre, et plus globalement entre le langage et la société compris dans une dialectique du signe façonnée par l'idéologie. Il en résulte que pour Bakhtine : « la réalité du psychisme intérieur est celle du signe [car] *l'organisme et le monde se rencontrent dans le signe*.⁵¹⁰ » Cette approche met de l'avant l'idée que le langage détermine la conscience individuelle comme produit des structures sociales dominantes. De surcroît, c'est suivant cette orientation épistémologique que Bakhtine permet de penser le rapport spéculaire entre le dialogue intérieur et le dialogue extérieur à l'aune de l'idéologie, car en effet selon l'auteur, la langue est déterminée par l'idéologie, et la formation de la conscience, attachée au langage, est par prolongement modelée par l'idéologie. Le processus dialectique entre conscience individuelle et idéologie se présente alors comme le socle sur lequel se développe la psyché comme reflet du monde extérieur, de sorte que la vie spirituelle est constituée en tant qu'entité idéologique en transformation au sein de l'échange

de l'ontologie hégélienne est clairement repérable dans l'entreprise bakhtinienne, entre autres dans sa conception de la constitution (historique) d'une conscience de soi ; car de fait les deux penseurs posent la nature sociale de la réalité psychique suivant un mouvement dialectique et significatif ancré dans l'histoire. Certes, l'empreinte du marxisme sur le problème de l'idéologie est manifeste chez Bakhtine, mais ses considérations à l'égard de l'idéologie ne se réduisent aucunement au rôle des classes sociales dans la reproduction de la structure langagière. Bakhtine analyse l'idéologie bien au-delà de la question de la domination, et c'est pourquoi il faut entendre cette dernière comme une médiation à l'origine de l'appartenance des individus à un ordre social, de manière à considérer son matérialisme en des termes symboliques.

⁵¹⁰ BAKHTINE, Mikhaïl, (V. N. Volochinov), 1977, *Le Marxisme et la philosophie du langage* (trad. de M. Yaguello), Paris, Éditions de Minuit, p. 47.

dialogique. Pour reprendre les mots de Bakhtine : « La conscience ne devient conscience qu'une fois emplie de contenu idéologique (sémiotique) et, par conséquent, seulement dans le processus d'interaction sociale. [...] Le signe idéologique est le territoire commun, tant du psychisme que de l'idéologie ; c'est un territoire concret, sociologique et signifiant.⁵¹¹ » Par suite, la sémiotisation de l'idéologie qu'il propose met en lumière le fait que la relation entre le langage et la pensée, sous l'éclairage du contexte social, doit toujours être comprise dans la relation dialogique qui la sous-tend et qui donne vie aux mots.⁵¹² L'idéologie est incarnée dans la matérialité même du signe et le signe ne peut être réfléchi en dehors du mouvement dialectique et des contextes d'interactions (sociales) qui en teintent et en transforment le contenu :

... il existe entre le psychisme et l'idéologie une interaction dialectique indissoluble : *le psychisme se démet, se détruit, pour devenir idéologie, et réciproquement*. Le signe intérieur doit se libérer de son absorption par le contexte psychique (biologique et biographique), il doit cesser d'être éprouvé subjectivement pour devenir signe idéologique. Le signe idéologique doit s'intégrer dans le domaine des signes intérieurs subjectifs, doit résonner des tonalités subjectives pour rester un signe vivant et éviter d'acquiescer le statut honorifique de relique de musée incompréhensible. [...] En un mot, dans toute énonciation, si insignifiante soit-elle, se renouvelle sans cesse cette synthèse dialectique vivante du psychisme et de l'idéologique, de la vie intérieure et de la vie extérieure⁵¹³.

Si Bakhtine apparaît proche de Vygotski par ses considérations à l'égard de la manifestation de l'activité mentale sur le terrain sémiotique, il s'en éloigne toutefois en ce qui a trait au caractère plastique de la signification des mots et des concepts : une plasticité qu'il loge à même la circulation discursive d'un ordre social, c'est-à-dire dans l'échange dialogique au sein duquel les idéologies se forment et se transforment. L'inscription spéculaire du sujet repose chez Bakhtine sur l'institution idéologique du signe, mais la composition langagière de

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 28 et 56. Et Bakhtine d'ajouter : « Le phénomène psychique une fois compris et commenté ne se prête qu'à une explication par des facteurs sociaux, lesquels déterminent la vie concrète d'un individu donné dans les conditions du milieu social. » *Ibid.*, p. 46.

⁵¹² La conformité du sujet aux règles sémantiques et linguistiques est ce qui leur permet d'entrer en dialogue avec autrui, soit un dialogue sur lequel repose la reconnaissance nécessaire au façonnement identitaire, mais à travers le dialogue, des transformations créatrices de sens émergent continuellement.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 65-67.

l'humain, qui se laisse saisir dans les orientations *significatives* les plus fondamentales d'une société comme discours qui transcende chaque subjectivité individuelle, est néanmoins vivante et en constante métamorphose.⁵¹⁴ Le sujet est habité par le langage, mais il l'habite également et agit sur lui à travers le mouvement de va-et-vient qu'instaure le dialogue avec autrui. Dès lors, si le sens véhiculé dans le dialogue montre que la signification exprimée dépasse toujours la singularité du locuteur parce qu'elle est le produit d'une structure intériorisée qui la précède et la dépasse, elle fait également l'objet d'un remaniement constant, c'est-à-dire d'un déplacement en fonction du discours de l'autre.⁵¹⁵ En ce sens, le caractère dialogique de l'expression bakhtinienne met (à nouveau) en évidence le syllogisme à l'œuvre entre le particulier et l'universel, mais dynamise le contenu et le rôle de la singularité.⁵¹⁶ Ainsi, l'entité psychique singulière conserve certaines spécificités au-delà (ou en-deçà) de son caractère idéologico-sociologique : elle est certes formée dès son origine par le système sémiotico-idéologique qui la précède, mais elle est aussi le produit de conditions vitales et dialogiques particulières au moyen desquelles elle se développe singulièrement, c'est-à-dire suivant ses idiosyncrasies et ses capacités créatrices, lesquelles se manifestent dans une expression qui laisse place à une transformation du sens au sein de l'échange.⁵¹⁷ Mais les conditions spécifiques de l'existence particulière demeurent néanmoins accessibles significativement, car

⁵¹⁴ Je dis ici « les orientations significatives les plus fondamentales d'une société » afin d'inclure les différentes manières de concevoir cet horizon, c'est-à-dire soit comme « ordre symbolique » ou comme « Autrui généralisé » pour reprendre les termes de Mead ou enfin, comme « Idéologie » selon Bakhtine. Bref, il apparaît clairement que la conception bakhtinienne de l'idéologie est à considérer dans sa signification générale, soit en termes d'horizon normatif et symbolique.

⁵¹⁵ « L'objet du discours d'un locuteur, quel qu'il soit, n'est pas objet de discours pour la première fois dans un énoncé donné, et le locuteur donné n'est pas le premier à en parler. L'objet a déjà, pour ainsi dire, été parlé, controversé, éclairé et jugé diversement, il est le lieu où se croisent, se rencontrent et se séparent des points de vue différents, des visions du monde, des tendances. Un locuteur n'est pas l'Adam biblique, face à des objets vierges, non encore désignés, qu'il est le premier à nommer. » BAKHTINE, Mikhaïl, 1984 (1979), *op. cit.*, p. 301.

⁵¹⁶ « Voilà pourquoi l'expérience verbale individuelle de l'homme prend forme et évolue sous la forme de l'interaction continue et permanente des énoncés individuels d'autrui. C'est une expérience qu'on peut, dans une certaine mesure, définir comme un processus d'*assimilation* plus ou moins créatifs des *mots d'autrui* ». *Ibid.*, p. 296. (Italiques dans l'original)

⁵¹⁷ S'il faut comprendre l'expression langagière dans son rapport à un ordre sociétal signifiant, Bakhtine accorde en effet un rôle important à la création individuelle dans la transformation du discours et c'est notamment en ce sens qu'il ne tombe pas dans un déterminisme social et qu'il admet la construction mutuelle propre au rapport dialectique qui unit la psyché à la société. Selon lui, les relations de sens sont d'ordre dialogique et reposent sur une compréhension active de laquelle émerge une transformation du sens.

l'acte de comprendre s'appuie sur l'usage des signes, lesquels sont idéologiques.⁵¹⁸ Ainsi, comprendre le monde intérieur particulier et singulier passe par l'appréhension du contexte universel de formation de l'intériorité :

L'introspection constitue un acte de compréhension et, de ce fait, s'effectue inévitablement avec une certaine orientation idéologique. [...] C'est pourquoi un approfondissement de l'introspection n'est possible qu'en liaison constante avec un approfondissement de la compréhension de l'orientation sociale.⁵¹⁹

Il apparaît alors, une fois de plus, sous un nouvel éclairage, le fait que pour comprendre le « je », il importe d'abord de comprendre le « nous » porteur d'idéologies depuis lequel le « je » se forme, se pense et j'ajouterais, se transforme. Le discours extérieur idéologique est en ce sens intrinsèquement lié au dialogue intérieur : ce dernier étant le reflet du rapport dialogal entre le « je » et le « nous ». L'auteur russe met ainsi en évidence le fait que le psychisme doit être analysé comme un signe porteur d'un ordre symbolique, puisque la réalité de l'activité mentale n'est atteignable que par la signification, laquelle est avant tout incarnée dans le sens partagé, bien que ce sens se laisse saisir dans la circulation discursive et donc dans le dynamisme dialogal qui articule le vivre-ensemble. Tel un mot sans signification qui ne serait qu'un son, l'activité mentale sans signification commune et enfermée dans un monologue ne serait qu'un organisme dénué de sens : « Ce qui fait du mot un mot, c'est sa signification. Ce qui fait de l'activité psychique une activité psychique, c'est également sa signification.⁵²⁰ »

En somme, si la langue reflète l'ordre symbolique par lequel la vie individuelle et collective est régie, l'idéologie se donne à entendre à travers l'interprétation des significations dominantes à l'œuvre au sein de cet ordre, lesquelles sont échangées dans l'interaction dialogale constitutive de la nature vivante du langage. En ce sens, l'idéologie se présente comme un *concept* permettant de saisir les orientations normatives d'une société donnée à une époque donnée à même l'univers de sens qui lui est propre et suivant ses modalités de

⁵¹⁸ En d'autres termes, les « variantes » demeurent prises dans un réseau d'images spéculaires, bien qu'une transformation sociale en résulte.

⁵¹⁹ BAKHTINE, Mikhaïl, (V. N. Volochinov), 1977, *op. cit.*, p. 61-62-63.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 48.

reproduction en circulation.⁵²¹ C'est pourquoi, afin de penser les mécanismes au moyen desquels se façonne la psyché individuelle, il importe, suivant la proposition de Bakhtine, de considérer la manière dont se forge le *sens commun* (en tant que références significatives structurantes) en appréhendant les normes et les rapports de pouvoir qui le sous-tend et qui en assurent la transformation continue.⁵²² C'est principalement à cet égard que les considérations bakhtiniennes sur l'idéologie sont porteuses : elles permettent d'envisager l'idéologie non pas comme un système de croyances et d'idées fixes qui viendrait teinter le langage et les rapports sociaux, mais plutôt comme une médiation qui en articule la structure même selon un ancrage socio-historique dynamique. Pour le dire autrement, Bakhtine contribue à éclairer la nature vivante de l'idéologie, de façon à aborder cette dernière en fonction de son rôle structurant et changeant au sein des orientations significatives les plus fondamentales d'une société, et il résulte de cette perspective une mise en évidence de l'imbrication de l'idéologie dans la construction du lien social, c'est-à-dire de sa nature constitutive de la médiation entre l'intérieur et l'extérieur, de même qu'entre le particulier et l'universel en mouvement. En outre, Bakhtine montre que la représentation du monde est à caractère idéologique et donc que sa reproduction ne peut échapper à l'emprise de l'idéologie, mais que sa reproduction à travers la circulation discursive laisse progressivement place à la transformation du sens dont elle est porteuse, et que cela se laisse saisir dans son reflet à même la métamorphose de la psyché individuelle.

⁵²¹ Je cite à nouveau Bakhtine en soulignant les mécanismes au moyen desquels l'intériorisation et la reproduction du social opère : « L'époque, le milieu social, le micromonde – celui de la famille, des amis et des relations, des camarades – qui voit l'homme croître et vivre, possède toujours ses énoncés qui font autorité, donnent le ton – œuvres scientifiques, littéraires, idéologiques –, sur lesquels on prend appui et auxquels *on se réfère, que l'on cite, que l'on imite, dont on s'inspire*. [...] Notre parole, c'est-à-dire nos énoncés (qui incluent les œuvres de création), est remplie des mots d'autrui, caractérisés, à des degrés variables, par l'altérité ou l'assimilation, caractérisés, à des degrés variables également, par un emploi conscient et démarqué. Ces mots d'autrui introduisent leur propre expression, leur tonalité de valeurs, que nous *assimilons, retravaillons, infléchissons*. »⁵²¹ BAKHTINE, Mikhaïl, 1984 (1979), *op. cit.*, p. 301. (Italiques dans l'original)

⁵²² Dans le même ordre d'idées, et tel que le souligne la sociologie freitagienne, la dimension normative de l'existence se donne à voir dans la reproduction du social au sein des rapports significatifs : « *Cette dimension normative se rattache, en dernière instance, à la participation de toutes les pratiques significatives à la reproduction de la société, une participation qui leur est imposée par la signification même qui leur est conférée dans le système symbolique commun.* » FREITAG, Michel, 2011 (1986), *op. cit.*, p. 181. (Italiques dans l'original)

Qui plus est, par ces considérations sur l'idéologie inscrite à même le langage, c'est la nature performative du « dire » que révèle Bakhtine, *c'est-à-dire le fait que la façon de parler fait advenir une manière de penser, de voir et de faire*. En d'autres termes, les habitudes langagières se présentent comme des habitudes de pensée, de sorte que le langage dévoile le pouvoir qu'il détient à induire un conformisme de la pensée au moyen de la reproduction (active) de la « parole » dominante. L'auteur russe permet en fait d'envisager la manière dont l'idéologie, dans son rapport avec les signes qui la représentent, est engagée dans la performativité d'une vision du monde et d'un ordre social médiatisé et reproduit dans le discours. Sous cet éclairage, le procès imitatif étudié plus haut, par lequel l'autre est intériorisé, se fonde sur l'assimilation du sens du discours de l'autre et se présente donc davantage comme une reproduction (créatrice) de la signification de l'objet (significatif) par le sujet, plutôt que de l'objet dans son immédiateté.⁵²³ Car en effet, l'imitation d'un objet non significatif ne relèverait pas d'une activité psychique *sensée*, mais plutôt d'un mouvement mécanique. Il s'ensuit que la reproduction, attachée à la représentation, construite par l'univers de sens manifeste l'esprit du temps (les idées et croyances dominantes) au moyen d'un dépassement dialectique de l'opposition individu/société. Le monde est donné à la pensée par la représentation que permet le langage et qui comprend et dépasse la matérialité de l'ordre social, c'est pourquoi l'idéologie permet d'appréhender la manière dont la parole humaine réfléchit l'esprit du temps suivant un rapport dialectique et la création de variantes – expressives : le sujet est toujours déjà situé dans un horizon préstructuré – à travers lequel il *se* détermine, mais dont il participe à la transformation. L'ordre identitaire trouve ainsi son intelligibilité dans les idéologies qui produisent et organisent des récits de vie : le « je » acquiert la confirmation de lui-même dans la reproduction de la pensée de l'autre par l'intermédiaire d'un discours qu'il (re)crée et ce, tel que l'avance explicitement Paul Ricoeur : « L'idéologie [...] c'est la pensée de l'autre. [...] Elle opère derrière notre dos plutôt que nous ne l'avons comme un thème devant nos yeux. C'est à partir d'elle que nous pensons, bien plutôt que nous ne pensons sur elle.⁵²⁴ » C'est pourquoi le rapport entre la pensée et le langage doit être abordé en considérant le rôle que joue

⁵²³ C'est d'ailleurs en ce sens qu'un pur matérialisme est réducteur et que l'idéalisme hégélien est porteur, c'est-à-dire qu'il permet de considérer le rôle de l'idée dans l'ordre social en considérant son effectivité objective à travers ce « non-sensible sensible » qu'est le langage.

⁵²⁴ RICOEUR, Paul, 1974, « Science et idéologie », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 72, n°14, p. 330 et 333.

l'idéologie, de même que sa reproduction (innovatrice) à même les mots et concepts (vivants) qui façonnent la pensée et participent à forger une culture dans ses diverses expressions au sein de l'ordre symbolique. Ainsi, les concepts (idéologiques) au moyen desquels le sujet se pense sont intrinsèques à la formation du « je », c'est-à-dire à son fondement langagier. Et ce fondement, non seulement est-il acquis au moyen de l'imitation comme modalité d'apprentissage, mais il est reproduit par une imitation ancrée dans un horizon significatif par lequel le « je » se construit, devient le reflet de l'ordre dominant, mais en altère le contenu par l'apport de sa « variante » au sein du grand dialogue.⁵²⁵

Cela dit, puisque l'inflexion idéologique est inscrite partout, c'est-à-dire dans les signes et les symboles qui façonnent l'humanité comprise comme humanité, la science n'échappe pas au marquage idéologique : elle s'y conforme à travers le langage qui l'articule. C'est en considérant cette inévitable inflexion que j'aimerais à présent révéler comment une méthode dite positiviste ne se soustrait pas à l'orientation idéologique (changeante), de sorte que toute science, nonobstant sa quête d'objectivité, doit reconnaître le fondement idéologique, et par prolongement significatif, sur lequel s'édifie son cadre conceptuel ancré dans son histoire – disciplinaire. Car de fait, si l'outil de la réflexion repose sur le concept, il convient alors d'observer comment l'idéologie se présente à même le concept au sein du discours scientifique qui le légitime et qui lui donne l'autorité nécessaire afin d'incarner un modèle de référence, soit un modèle à l'instar duquel les chercheurs appréhendent le monde, se pensent et se conforment. Le montage de la parole, pour reprendre les termes de Legendre, est donc à chercher, au-delà des mythes fondateurs de l'humanité, dans la forme dogmatique que prend aujourd'hui la science et le discours qui la fonde. C'est en ce sens qu'il importe de considérer

⁵²⁵ À ce sujet, je souligne que Freitag a également fort bien éclairé l'horizon symbolique *commun* intrinsèque au développement de la pensée *individuelle* : « Le concept ou l'idée ne désigne pas l'objet tel qu'il m'est donné singulièrement, de manière idiosyncrasique, mais tel qu'il peut se présenter indifféremment ou virtuellement à tous les membres de la communauté culturelle-linguistique à laquelle j'appartiens, dont je suis *membre* et dont je partage la langue, une langue à travers l'usage de laquelle je participe à la mise en commun continuuel d'une expérience significative intersubjective particulière, qui est inscrite dans l'histoire et continue de s'y déployer et de s'y développer en s'y dévoilant activement. Ainsi, aucune signification ou idée ne m'est jamais irrémédiablement propre ; même à l'instant où je la pense au plus profond de ma conscience individuelle, dans mon for intérieur, elle n'est pas mienne, elle est nôtre. » FREITAG, Michel, 2011, *op. cit.*, p. 162. (Je souligne)

comment l'idéologie incarnée dans des habits scientifiques est liée à la problématique du langage.

5.5 Idéologie et concepts scientifiques

J'ai souligné plus haut, suivant l'apport hégélien, comment la morale prescrit l'effectivité du concept, j'aimerais maintenant montrer comment l'ordre symbolique oriente l'effectivité des concepts scientifiques en fonction d'une « culture épistémologique ». Et de surcroît, comment cette culture, constituée d'influences paradigmatiques et d'*intérêts* de recherche, est à penser en lien avec le langage *figuré* qui lui donne corps, et dont la chair est nécessairement idéologique.⁵²⁶

En prenant appui sur la contribution de l'historienne et philosophe des sciences Evelyn Fox Keller, je m'appliquerai à illustrer comment les concepts, qui ont valeur d'explication dans la pratique des sciences, notamment ici au sein du champ de la biologie, sont le produit d'une certaine conjoncture sociale, et que cette dernière ne peut être réfléchie indépendamment de l'ordre symbolique, c'est-à-dire de l'horizon idéologico-normatif incarné dans le langage et les figures de style dominantes qui articulent le dialogue scientifique paradigmatique. C'est dans cette perspective que je tenterai de révéler comment la normativité contemporaine se laisse saisir dans la forme et l'autorité que prend aujourd'hui le discours scientifique, lequel se fonde généralement sur une dépréciation positiviste de l'herméneutique et sur la prétention à parler depuis un lieu non idéologique.⁵²⁷ Il ne s'agit pas de nier les avancées scientifiques et la

⁵²⁶ Je ne prétends aucunement ici dessiner une histoire de la formation des concepts scientifiques et des courants d'idées auxquels ils appartiennent ; je souhaite plutôt mettre en lumière un certain procédé rhétorique engagé dans le développement des concepts (scientifiques) selon leur assise idéologique et symbolique. Ainsi, dans la suite de la conception bakhtinienne de l'idéologie, j'envisagerai l'idéologie au-delà d'un discours de légitimation du pouvoir, c'est-à-dire en tant que ce qui porte les orientations significatives et normatives les plus fondamentales d'une société à même le langage.

⁵²⁷ Cette perspective ne vise pas à défendre une thèse sur la construction sociale, mais plutôt à montrer, dans le sillon d'une méthode herméneutico-dialectique hégélienne, que l'accès à la réalité est toujours médiatisé, c'est-à-dire que cet accès se fonde sur un rapport significatif qui *présuppose* le langage. Et d'ajouter à cela le fait que ce rapport est nécessairement teinté par les croyances, normes et mœurs d'une culture et donc qu'il est porteur d'idéologies, de sorte qu'il paraît vain de chercher une forme de neutralité axiologique, mais fructueux de reconnaître le *lieu* (mouvant) depuis lequel on *se re-connaît*. Par ailleurs, l'intention n'est pas de réduire les recherches en sciences de la nature et en sciences de la

compréhension des processus vitaux que les découvertes dans le domaine de la biologie rendent possibles, mais plutôt de mettre en évidence le fait qu'au sein des sciences naturelles, la réalité est également saisie au-delà et en-deçà de son immédiateté, et donc qu'elle est médiatisée par le langage, que celui-ci s'articule au sens littéral ou au sens figuré. C'est à l'aune de cette prise en considération des dimensions linguistiques et narratives de l'explication scientifique que l'étude de Fox Keller permet d'aiguiser une conscience *du sens de l'histoire* à même le discours sur le vivant. À cet égard, si Fox Keller soutient que c'est par le langage (figuré) que le chercheur a accès à l'inconnu, son approche ne relève pas pour autant d'une posture déconstructionniste arguant que la science n'est qu'un montage de conventions verbales qu'il importe de déconstruire : sa contribution met plutôt de l'avant la nécessité d'apprécier le rôle du langage dans l'orientation des recherches et des explications scientifiques en précisant l'histoire *significative* qui rattache le contenu de la science aux conditions sociales de sa production.

Plus précisément, au moyen d'une interrogation sur le lien historique intime qui unit le destin de l'embryologie et le discours de l'action génétique, Fox Keller examine comment se forge l'acceptabilité d'une explication au sein de la communauté scientifique, selon les valeurs épistémologiques qui la composent.⁵²⁸ Elle étudie comment se façonne ce qui a valeur d'explication scientifique dans une société et une époque données, en éclairant le caractère performatif du langage au sein de la construction des théories. Elle souligne ainsi l'importance d'explorer la façon dont se construit la motivation humaine à étudier tel objet selon tel angle plutôt que tel autre selon telle autre perspective. Il s'en suit une attention à l'égard de la relation

culture à une seule et même méthode, mais de montrer la pertinence d'*intégrer* dans les deux pôles une perspective herméneutique et dialectique, afin de mettre en évidence les mécanismes de reproduction qui sont à l'œuvre dans les sciences naturelles et culturelles, et qui doivent faire l'objet d'une reconnaissance, car la nature humaine se présente plus souvent qu'autrement comme une *seconde nature* et c'est à ce titre qu'elle est étudiée et reproduite ; il s'agit en fait d'une réalité dont aucun idéal de laboratoire ne peut faire abstraction.

⁵²⁸ « Il est devenu tellement courant d'attribuer aux gènes un pouvoir actif, une autonomie et une primauté causale que cela paraît comme une évidence patente. Je voudrais pourtant déconstruire cette familiarité, et ce en citant de tels arguments dans leur contexte historique (utilisant le langage quelque peu désuet dans lequel ils ont été initialement formulés) pour faire apparaître leur caractère de nouveauté et permettre par là même de percevoir quelque chose du processus par lequel ils ont acquis cette familiarité et cette évidence. » FOX KELLER, Evelyn, 1999 (1995), *Le rôle des métaphores dans les progrès de la biologie* (trad. de G. Charpy et M. Saint-Upéry), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, p. 29.

entre le discours et la pratique par une investigation de la façon dont l'horizon social (changeant) détermine les thèmes investigués par la science, et c'est en ce sens que Fox Keller propose « que ce sont essentiellement des préférences préétablies – aussi enracinées qu'elles soient dans notre réalité politique et sociale spécifique – qui nous guident dans nos recherches.⁵²⁹ » Par suite, elle analyse la manière dont un cadre conceptuel en particulier s'est développé et a influencé l'évolution de la recherche scientifique dans le domaine de la biologie au courant du XXe siècle. Ce cadre, à la fois rhétorique et conceptuel, elle s'y réfère sous l'appellation du « discours de l'action génétique » et elle soutient que ce discours :

... prédéterminait quelles questions pouvaient ou ne pouvaient pas légitimement être posées, quels organismes devaient être étudiés, quelles expérimentations valaient ou non la peine d'être effectuées, quelles explications étaient acceptables ou inacceptables. En ce sens, le discours de l'action génétique remplissait des fonctions politiques tout autant que cognitives.⁵³⁰

Je n'entrerai pas ici dans le détail de l'étude que fait Fox Keller sur le rôle des « gènes » dans le développement en retraçant l'histoire dudit concept, de même que sa polysémie, sinon pour souligner les conclusions auxquelles elle parvient, puisque celles-ci mettent en évidence le rôle de la métaphore dans les théories et concepts scientifiques qui tentent de résoudre l'énigme de la vie. Selon l'historienne et philosophe des sciences, la formation d'un concept en science est fortement influencée par l'usage des tropes linguistiques, et en particulier par la métaphore : « Une bonne partie de la force des énoncés descriptifs provient en fait du rôle joué par les métaphores dans la constitution des ressemblances et des différences, dans la définition des “ ressemblances de famille ” sur lesquelles s'appuie notre catégorisation des phénomènes naturels⁵³¹ ». En ce qui a trait à l'évolution scientifique de la manière d'aborder les gènes, c'est l'introduction de la métaphore informationnelle dans le discours biologique avec les concepts d'information et de programme qui a eu un impact majeur sur la recherche en biologie

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 11. Et Fox Keller d'ajouter : « Par leur emprise [les métaphores] sur les chercheurs, les administrateurs et les bailleurs de fonds, ils dispensent des motivations et des incitations puissantes en faveur de la mobilisation de certaines ressources, de la définition de programme de recherche spécifiques et de la concentration des énergies et des intérêts scientifiques dans telle ou telle direction. C'est précisément dans ce sens qu'a fonctionné le discours de l'action génétique. » *Ibid.*, p. 42.

contemporaine. Et cette nouvelle façon de parler du vivant, dans la suite de la métaphore machinique, a eu pour conséquence de favoriser l'émergence d'une nouvelle biologie en édifiant une façon inédite de penser le corps, l'organisme, en termes de « programme génétique », soit une conception où la matérialité perd son point d'ancrage.⁵³² Qui plus est, la création du discours sur le programme et code génétique par l'usage de la métaphore informationnelle a fait des gènes le socle de ce que nous sommes et a participé à la construction d'une représentation de l'organisme en tant que système cybernétique. Or, cette métaphore est porteuse d'une imprécision linguistique et laisse place à une conceptualisation « ambiguë » ; cependant, selon l'auteur, la nébulosité métaphorique paraît scientifiquement profitable, car elle permet justement à diverses orientations significatives d'advenir, de manière à créer des ouvertures (dialogiques) au sein même du projet scientifique⁵³³ :

C'est précisément parce que nous n'avons pas accès aux règles ou aux lois qui décrivent le rôle des gènes dans le développement que les explications de ces processus qui sont fondées sur les gènes doivent exploiter les associations engendrées par la métaphore, par l'ambiguïté et par l'interaction dynamique entre les différentes significations que peut recouvrir un terme donné. Dans ce but, même l'absence d'un sens clair et univoque du concept de gène lui-même, c'est-à-dire de l'unité explicative fondamentale, peut constituer une ressource positive permettant de réunir différents systèmes expérimentaux et différents programmes de recherche en un projet scientifique cohérent.⁵³⁴

⁵³² « Le concept de programme génétique, je l'affirme, procure l'ingrédient essentiel requis pour un discours global sur les gènes qui peuvent être activés de manière variable dans le développement d'organismes parfaitement formés. Il le fait, tout d'abord, grâce à une ambiguïté fondamentale sur la localisation du pouvoir d'action et, ensuite, ce qui est plus immédiatement évident, en faisant métaphoriquement référence à un programme informatique. » FOX KELLER, Evelyn, 2004, *Expliquer la vie. Modèles, métaphores et machines en biologie du développement* (trad. de S. Schmitt), Paris, Éditions Gallimard, p. 155.

⁵³³ Je soulève ici le rôle de la métaphore dans l'appréhension de l'objet naturel, et bien que cet exemple ouvre la porte à des considérations qui se rapportent à l'émergence des technosciences, soit à l'artificialisation de la nature et au dépassement de l'opposition nature-culture dans le faire-science, je n'entre pas dans l'examen du projet scientifique construit par les technosciences, sinon pour mentionner qu'au-delà de la refonte fondamentale qu'il porte, c'est une nouvelle manière de *penser métaphoriquement la nature* qui est à l'origine de ce projet. En ce sens, il importe de reconnaître la présence incontournable de l'idéologie à même le langage technoscientifique ainsi que son inscription langagière. Tel que l'affirme Haraway : « La science, et non la lutte des classes, pourvoira désormais à l'évolution adaptative de l'espèce humaine. » HARAWAY, Donna, 2009 (1991), *op. cit.*, p. 104.

⁵³⁴ FOX KELLER, Evelyn, 2004, *op. cit.*, p. 139. Autant la métaphore peut être productive et donc positive, autant l'idéologie qu'elle porte n'est pas négative, car sans orientation idéologique, il n'est point d'idées qui guident le savoir dans telle ou telle direction. Reconnaître que la science parle depuis un lieu idéologique n'invalide pas nécessairement ses avancées ; cela permet simplement de mieux

Mais au-delà du potentiel créateur que détient l'usage des tropes linguistiques, et la métaphore en particulier, dans la détermination du monde vivant, l'efficacité scientifique de cette figure de style se laisse saisir dans la performativité du langage par lequel l'organisme humain se présente, selon l'univers de discours auquel il se rattache, et cela a comme répercussion de mettre en lumière comment la conceptualisation scientifique est liée au langage, et donc à l'idéologie incarnée dans les signes et symboles, de même que dans les croyances et valeurs. Le concept devient un outil de détermination de l'immédiat à travers la reproduction d'un éthos scientifique, lequel agit comme cadre de références en induisant une manière de *lire* la réalité. En fait, l'usage métaphorique permet la reproduction, de même que le déplacement d'un cadre scientifique par une forme de réitération conceptuelle (créatrice) :

Le stock métaphorique a une fonction novatrice qui se double d'une fonction conservatrice. Il est un facteur de stabilité, de persistance, de résistance, de rétention. Si bien que le « déplacement des concepts », qui porte l'innovation, poursuit aussi l'ancien discours et assure ainsi l'homogénéité de notre espace intellectuel.⁵³⁵

Un double mouvement est alors identifiable : l'apport scientifique se voit médiatisé par le langage conceptuel (idéologique), lequel assure autant la reproduction que le renouvellement d'une vision du monde, c'est-à-dire que l'innovation s'intègre dans une « culture épistémologique » qui reproduit le modèle dominant tout en satisfaisant l'impératif d'innovation par la création d'une variante – significative. Dès lors, la métaphore conceptuelle permet à la fois de créer des familiarités qui rendent le monde intelligible tout en légitimant un certain éthos – scientifique – à même la novation conceptuelle. Imitation et innovation marchent alors main dans la main dans la désignation de découvertes qui « élargissent » un certain territoire conceptuel. Mais dans les deux mouvements, les origines et les conséquences conceptuelles ne sont jamais indépendantes de l'ordre symbolique dominant, et c'est pourquoi il importe de considérer : « une compréhension de la façon dont la technique scientifique est

contextualiser la connaissance et d'introduire une certaine transparence dans le travail scientifique, de manière à renforcer une acceptation critique de la science.

⁵³⁵ STENGERS, Isabelle et Judith SCHLANGER, 1989, *Les concepts scientifiques. Invention et pouvoir*, Paris, Éditions La Découverte, p. 84. Et Schlanger précise également que : « [l]a conceptualisation métaphorique est une relation entre plusieurs types de données : entre les besoins de la diction et les langages disponibles ; entre le discours emprunteur et ce qui est transféré ; entre le discours proposé et son intégration. » *Ibid.*, p. 77.

tout à la fois source et produit d'un discours donné.⁵³⁶ » Ainsi, la *présupposition* du langage à même la science se loge notamment dans les différents tropes qui dominent au sein d'une « culture épistémologique » et qui façonnent une conception du vivant, en l'occurrence ici la métaphore informationnelle, et cela fait en sorte que la conceptualisation est toujours traversée par l'idéologie présente dans les signes et les symboles qui la composent et qui construisent des récits convaincants. Les concepts scientifiques organisent une pensée, un apprentissage, et anticipent un devenir en créant des ressemblances, des familiarités, des analogies au moyen d'un montage linguistique, lequel donne à voir le rapport intrinsèque entre le mot (vivant) et la pensée, entre l'histoire et les concepts scientifiques. Les concepts, tel celui de « programme génétique », acquièrent alors une familiarité (un rapport de ressemblance) par l'outil de la métaphore, de sorte qu'ils s'intègrent dans des habitudes de pensées, et en viennent à être considérés comme un élément « naturel » détaché du processus de désignation « culturel », c'est-à-dire de la médiation qui le fait advenir et par laquelle sa « nature » est saisissable.⁵³⁷ Ce faisant, le procès de « naturalisation » offre au concept une avenue afin d'échapper à son histoire en recouvrant la mise en mots de l'horizon significatif qui a orienté sa désignation conceptuelle, suivant un procès rhétorique et historique, et cela laisse place à une forme d'autonomie propre au concept, puisque ce dernier en vient à être pensé comme une vérité indépendante de son ancrage spatio-temporel et donc de la présupposition du langage qui assure sa constitution. Qui plus est, le concept en vient à agir comme un « prêt à penser » à l'abri des remises en question qu'offre le dialogue entre l'objet « naturel » et les conditions de

⁵³⁶ FOX KELLER, Evelyn, 1999 (1995), *op. cit.*, p. 16.

⁵³⁷ Je précise qu'en affirmant que la désignation conceptuelle de la nature est d'ordre culturel (notamment métaphorique), cela ne signifie pas que tous les éléments culturels sont par défaut naturalisés, bien que ce processus soit couramment observable. Car en effet, le procès de naturalisation dont fait parfois usage la science pour fonder certains concepts et les préserver d'une remise en question, qui laisserait potentiellement place à une autre lecture de la réalité, c'est-à-dire une lecture qui ouvrirait la porte à une transformation des modes d'être et de faire en redonnant du pouvoir aux individus dans la manière dont ils se pensent et se représentent est omniprésent. Il se laisse par exemple saisir à travers la commune polarisation des concepts d'homme et de femme, dont nombre de féministes s'attachent à en montrer la construction langagière et à en dépasser la construction en s'attaquant au concept de « nature ». Haraway est sans conteste une des figures de ce mouvement qui étaye le mieux une démonstration de la façon dont opère le procès scientifique de naturalisation par la création même du concept de « nature » : « La science est une question de savoir et de pouvoir. À notre époque, les sciences dites « naturelles » définissent la place de l'être humain dans la nature et dans l'histoire, fournissent les instruments de la domination des corps et de la collectivité. En construisant la catégorie de nature, les sciences naturelles fixent d'autorité des limites à l'histoire et à la formation individuelle. La science a donc partie liée avec la lutte pour la nature de nos vies. » HARAWAY, Donna, 2009 (1991), *op. cit.*, p. 84.

sa mise en mots.⁵³⁸ Par ailleurs, si la désignation conceptuelle structure un mode de raisonnement et institue des normes réflexives dans la pratique scientifique, ces normes échappent généralement à ceux qui pratiquent la science, sans quoi ces derniers seraient tenus de les considérer, voire de les interroger, dans l'élaboration de leur méthode, ce qui laisserait potentiellement place à de profondes remises en question au sein de l'entreprise scientifique, et plus précisément au sien d'un positivisme dont l'« objectivité » fait généralement fi de son ancrage langagier.⁵³⁹

Enfin, ce que le récit de Fox Keller met en évidence, c'est avant tout la façon dont la création et la formation des concepts s'inscrivent dans l'esprit du temps porté par des métaphores qui donnent sens à la vie humaine. En ce sens, l'auteur abonde dans la même direction que le système hégélien, en soutenant la présupposition du langage sur les sciences naturelles, de même que sur les sciences de l'esprit, mais intègre une dimension idéologique et vivante à la médiation du langage. La métaphore se présente dans ce contexte comme un mode de représentation et de reproduction d'une vision du monde changeante par lequel l'étranger, l'inconnu, devient familier, car la métaphore ne découle pas d'une similitude ; elle la *fonde*, elle *crée une ressemblance*. Sa teneur heuristique réside en fait dans une pluralité de sens : elle oriente la production de la « découverte », mais également sa réception, en instituant une familiarité qui renvoie au problème de la conformité entre une vision du monde idéale et son application théorique. Ainsi, l'historienne et philosophe des sciences éclaire la manière dont le langage est appliqué à une donnée empirique dans un rapport qui n'est pas arbitraire, puisque l'usage de la figure de style témoigne justement d'une procédure d'attribution de significations qui inscrit le concept en position d'héritier, de sorte qu'à titre d'outil rhétorique, la métaphore pointe vers un ensemble de croyances et de valeurs inscrites dans un « inconscient épistémologique » transmis aux particularités qui cherchent à expliquer et à comprendre le vivant. En prenant en compte les dimensions linguistiques, narratives et donc significatives de

⁵³⁸ Je ne cherche pas ici à m'inscrire dans le débat entre nominalisme et réalisme, mais plutôt à soutenir l'importance d'une reconnaissance du rôle de la *désignation* dans la saisie de la réalité, soit de la constitution fondamentalement dialectique de cette dernière.

⁵³⁹ À ce sujet, selon l'épistémologue Thomas Kuhn, il y a émergence d'une crise au sein d'une discipline lorsque le paradigme qui guide la pratique scientifique devient en lui-même un objet de réflexion et de questionnement. KUHN, Thomas, 2008 (1983), *La structure des révolutions scientifiques* (trad. de L. Meyer), Paris, Éditions Flammarion.

l'explication, c'est le conditionnement herméneutique qui se laisse saisir dans le projet scientifique des sciences naturelles, de façon à mettre en lumière le fait que le positivisme se doit de concevoir l'horizon significatif dans lequel il s'inscrit, en saisissant la tradition et l'histoire dans lesquelles il s'inscrit. Car de fait, en retraçant le déploiement d'un sens, c'est une meilleure compréhension du sens (passé, présent et futur) de la vie qui se donne à voir, et puisque la réalité est toujours historiquement significative, la science et ses théories ne peuvent échapper à cet ancrage : elles se doivent d'envisager le caractère situé des vérités qu'elles mettent de l'avant, et ultimement, d'envisager la potentielle relative durabilité de leurs explications. Certes, il y a certains acquis scientifiques qui semblent désormais à l'abri de toute remise en question, mais cela ne signifie pas pour autant que certains concepts ne feront pas ultérieurement l'objet d'une révision sous l'émergence de nouvelles théories et d'orientations paradigmatiques inédites. La science est attachée à une pensée en évolution, et cette dernière est attachée au langage (idéologique) ; ou pour le dire autrement, en raison du fait qu'il n'y a pas de frontières entre le psychique et le langage – idéologique, tel que l'a montré la perspective bakhtinienne, il ne peut y avoir de frontières entre la conceptualisation scientifique et l'idéologie, de sorte que tout appareillage conceptuel est appelé à réfléchir une pensée et un ordre symbolique en constante transformation.

C'est à l'aune de ces considérations que l'étude détaillée des divers courants dans le domaine de la biologie proposée par Fox Keller permet de retracer l'évolution du discours et son impact sur les expérimentations en laboratoire, en illustrant les critères selon lesquels la réalité est approchée en fonction d'une orientation paradigmatique, ou d'une « culture épistémologique » déterminée avant tout par le langage (figuré). Fox Keller montre ainsi la contribution d'un certain discours sur le développement biologique et, par prolongement, les effets performatifs des métaphores scientifiques suivant leur appartenance à une conjoncture idéologique particulière, laquelle témoigne du fait que toute désignation et expérimentation scientifiques, qui se veut explicative, est attachée à une réalité historico-significative.⁵⁴⁰ En ce sens, s'il

⁵⁴⁰ À l'instar du concept de *chronotope* chez Bakhtine, lequel rend compte de la formation spatio-temporelle d'un type ou d'un genre d'expression, je serais tentée de proposer l'idée que la métaphore scientifique joue un rôle de « chronotrope », en ce sens qu'elle exprime une certaine conjoncture spatio-temporelle dans un paradigme (une genre) scientifique au moyen du langage figuré. Mais dans les deux

importe de reconnaître que certaines figures de style contribuent à d'importantes avancées scientifiques, il faut également admettre, tel que l'affirme Legendre qu' : « [u]ne vérité scientifique est scientifique, parce que conforme aux lois de la science considérée. Mais, dès lors que la société la reconstruit comme valeur, elle prend statut de vérité dogmatique. Le discours scientifique obéit aussi à la logique des montages institutionnels des discours.⁵⁴¹ » Et c'est suivant cette prise en compte de l'horizon social qui fonde le discours et donc du rôle du langage (idéologique), en tant que *présupposition* à toute connaissance, qu'il est inévitable, même lorsque l'on tente de saisir l'animal parlant dans son immédiateté, de reconnaître que celui-ci est toujours saisi *par-delà* son immédiateté au sein d'un ordre sociétal. Car effectivement, si un phénomène naturel ne comporte pas une signification *a priori*, lorsqu'étudié, il devient nécessairement le canevas sur lequel se posent des significations qui le font entrer dans l'univers de sens et qui lui permettent de faire l'objet d'une compréhension humaine. À ce propos, mais suivant une théorisation autrement étayée de la définition du *concept* (scientifique), Cassirer a clairement montré comment le langage n'agit pas uniquement dans la description d'un monde extérieur intériorisé par le sujet, mais qu'il participe à le créer ; tel qu'il le souligne, le langage est intrinsèque au façonnement de l'objet et il agit donc dans la création du monde sensible :

concepts, soit le « chronotope » et le néologisme que je propose, c'est la structure dialogique de la signification incarnée dans une expression culturelle ou scientifique qui est centrale.

⁵⁴¹ LEGENDRE, Pierre, 2001, *De la société comme texte*, Paris, Fayard, p. 19. Et Legendre d'ajouter qu' : « [i]l y a un déni de fait : que toutes les cultures, y compris donc l'occidentale, vivent de vérités indémontrables, de croyances aspirant au statut d'intouchables, dont la cohérence et les conséquences normatives tiennent à leur authentification en bonne et due forme sociale. » *Ibid.*, p. 7. Legendre est d'ailleurs très catégorique à l'endroit de l'objectivisme revendiqué par les sciences naturelles et du déni du rapport significatif par lequel l'Homme advient : « L'objectivisme est la manière moderne d'ignorer, plus précisément de manier l'ignorance structurale de l'homme enfermé dans son image. [...] Je dirai : l'objectivisme méthodiquement ignore, mais non plus sur le mode mythologique, humanisateur de la négativité, qu'autorisant les dogmatiques passées, mais sur un mode qui se pensant scientifique, c'est-à-dire affranchi de la dogmaticité pourvoyeuse des mythes, considère " la connaissance théorique du monde existant en soi ". Autrement dit, en termes d'institutionnalité, la scientification vient absorber la négativité, à mesure qu'elle lève nos ignorances ; elle condamne la dimension du Rien à n'être rien, un rien sans consistance symbolique pour le sujet. Le point sensible de la confusion apparaît, dès lors qu'on porte attention à ce que tend à produire la connaissance théorique du monde dans le domaine de la vie et de la reproduction de l'homme : le règne de la chose. Il faut l'entendre, non comme un déséquilibre de la relation sujet/objet, mais au sens d'une défaite du rapport de signification lui-même, en tant que rapport institué, c'est-à-dire au sens d'une mise en cause du *règne du symbole*. » LEGENDRE, Pierre, 1994, *op. cit.*, p. 308-309.

...le langage n'entre pas dans un monde de perceptions objective achevées, pour adjoindre seulement à des objets individuels donnés et clairement délimités les uns par rapport aux autres des « noms » qui seraient des signes purement extérieurs et arbitraires ; mais il est lui-même un médiateur dans la formation des objets ; il est, en un sens, le médiateur par excellence, l'instrument le plus important et le plus précieux pour la conquête et pour la construction d'un vrai monde d'objets.⁵⁴²

Par conséquent, la dialectique à l'œuvre entre la conceptualisation (scientifique) et la manière dont le sujet humain se conçoit et se pense a toujours pour médiation le langage, puisque ce dernier est la *présupposition* à toute connaissance – de soi et du monde. Et c'est à travers la plasticité des significations, la polysémie des mots, de même que des figures de styles attachées à l'esprit du temps, que le langage exprime toujours le caractère historiquement situé de toute théorie, voire de toute idée. En ce sens, l'appréhension de la nature, c'est-à-dire les thèmes et objets investigués par la science sont nécessairement ancrés dans un horizon symbolique, et plus précisément dans une « culture épistémologique » dont seul le regard critique peut mettre en lumière les mécanismes intrinsèques en *situant* les orientations normatives et idéologiques dans la reproduction des modèles disciplinaires. Mais pour ce faire, il importe de redonner une place à la reconnaissance des préjugés (au sens gadamérien de l'inscription de la pensée dans une tradition significative dont il est impossible de s'abstraire)⁵⁴³, dans l'appréhension de la formation d'une pensée individuelle, collective et scientifique, en admettant que la connaissance personnelle n'est jamais vraiment personnelle et que la science fait science dans son contexte scientifique, suivant certaines préconceptions et « interprétations anticipées » formulées par une tradition et un héritage conceptuel. Or, mettre à jour le conditionnement social et normatif de toute réflexion (scientifique) n'invalide en rien la réflexion, cela permet

⁵⁴² CASSIRER, Ernst, 1969, *loc. cit.*, p. 45.

⁵⁴³ En effet, chez Gadamer, le préjugé est ce qui constitue l'expérience sédimentée à partir de laquelle on perçoit les choses : il est intrinsèque à l'anticipation du sens et rend compte de notre enracinement historique dans le monde. Cela dit, je ne soutiens pas que les sciences naturelles doivent considérer une méthode herméneutique, mais qu'elles doivent tenir compte du conditionnement herméneutique propre à toute posture et désignation scientifiques en reconnaissant que la vérité n'est jamais indépendante du point de vue de celui qui connaît et ce, autant dans les sciences humaines que dans les sciences naturelles, bien que ces dernières se veulent indépendantes d'une contextualité. Partant donc du postulat gadamérien qui soutient que toute compréhension met en scène des préjugés, il importe, selon l'enseignement du philosophe, de tenter de les circonscrire, d'abord en reconnaissant que nous ne nous situons jamais complètement à l'extérieur de l'objet étudié, et ensuite, en jouant nos propres préjugés au moyen d'une conscience historique et d'une objectivation de certaines déterminations qui orientent notre compréhension. GADAMER, Hans-Georg, 1996 (1976), *op. cit.*

simplement d'apprécier la manière dont le conditionnement historique contribue au projet de connaissance. Ainsi, même lorsque la filiation se pense en termes de transmission génétique et donc de « programme génétique », il est essentiel de reconnaître le rôle de l'expérience significative dans *l'inscription de l'autre* au sein de l'organisme et dans la reproduction « filiale » qui s'en suit, de sorte que toute conceptualisation doit tenir compte de son histoire au « prix » de l'abandon d'un idéal d'une quête de connaissance dépouillée d'une pré-compréhension.

Suivant cette perspective, comprendre le lieu depuis lequel l'individu parle, pense, conceptualise et se saisit (scientifiquement) comporte une contradiction. Cette contradiction est bien celle qui articule l'entreprise hégélienne et qui soutient que pour se saisir comme soi (sujet), il faut d'abord être en mesure de se saisir comme autre (objet), c'est-à-dire de s'inscrire en *conformité* avec le monde en incarnant l'universalité au sein de sa particularité. Et tel que je me suis attachée à le montrer, cette conformité prend, dans la société démocratique de masse contemporaine, l'allure d'un *conformisme de la différence*. Le paradoxe paraît à ce titre d'autant plus révélateur aujourd'hui, ou pour le dire autrement, doublement contradictoire, car non seulement le soi n'est soi que par l'intermédiaire de l'autre, mais le soi se conforme désormais à l'autre en tentant de dépasser cette conformité dans la création « exemplaire » de sa différence. Et ce paradoxe qui, tel que je l'ai montré plus haut, est manifeste autant sur le plan politique, éthique, esthétique que psychologique, se laisse aussi saisir au sein du faire-science, en particulier au sein d'un paradigme scientifique contemporain, lequel rend bien compte de la manière dont l'agir mimétique est à l'œuvre à même le projet scientifique fondé sur la recherche d'innovation.

En effet, un des paradigmes de l'heure, ou du moins un des thèmes scientifiques actuellement dominants, est porté par le concept d'« innovation sociale », et celui-ci se présente visiblement comme *l'incarnation scientifique du conformisme de la différence*, en ce sens qu'il agit comme reflet scientifique de l'idéologie individuelle de distinction propre au contexte sociétal

démocratique de masse.⁵⁴⁴ Ou pour le dire autrement, l'idéal social de prestige attaché à l'esprit du temps et aux institutions qui le portent se donne également à voir dans le paradigme de l'innovation sociale et de ses concepts afférents, où la contradiction inhérente au façonnement individuel contemporain est incarnée dans un idéal scientifique qui prône l'innovation (sociale) et sa saisie auto-réflexive dans un discours scientifique. De fait, l'« innovation sociale » apparaît actuellement comme le thème de recherche scientifique de prédilection dans les sciences humaines ; en témoignent la naissance récente des nombreuses chaires de recherche consacrées à ce thème, le support considérable accordé par les organismes subventionnaires à cette orientation paradigmatique, de même qu'une abondante littérature scientifique sur le sujet.⁵⁴⁵

Ceci dit, je ne cherche pas ici à montrer en détails comment se manifeste le discours scientifique en ce qui a trait à l'objet conceptualisé sous le vocable d'« innovation sociale », mais simplement à souligner la tendance, l'effet de mode, la reproduction à l'œuvre qui font en sorte qu'un nombre importants de chercheurs se conforment à l'étude de ce thème, en imitant l'attrait pour la novation, conformément à sa représentation actuelle. Ainsi, la conceptualisation de l'innovation sociale se présente comme un trope scientifique, c'est-à-dire l'*allégorie* d'un idéal propre à l'esprit du temps, celui du conformisme de la différence. En saisissant scientifiquement des modes d'être et de faire en termes d'innovation sociale, la rhétorique scientifique assoit sa performativité : elle fait advenir l'innovation dans le dire, dans le discours – idéologique.

⁵⁴⁴ Je qualifie le contexte actuel de démocratie de masse, mais le modèle néolibéral dominant, de même que le capitalisme artiste sont également à prendre en considération dans la saisie de l'esprit du temps qui oriente l'esprit scientifique et le faire-science aujourd'hui.

⁵⁴⁵ Ici, au Canada, le centre de Recherche sur les innovations sociale de l'UQAM, la chaire de l'innovation sociale de l'Université Waterloo, l'Alliance recherche université-communauté innovation sociale et développement des communautés de l'UQO, la Fondation canadienne pour l'innovation, le Réseau québécois en innovation sociale, le Laboratoire d'innovation sociale PROJEKTAE de Montréal, le Fonds de soutien à l'innovation sociale de l'Université Laval, la création du volet innovation sociale dans les établissements d'enseignement collégial québécois, la nouveau programme de maîtrise offert par les HEC intitulé Gestion en contexte d'innovations sociales, de même que le nouveau fond de recherche du CRSH intitulé Fonds d'innovation sociale, en sont quelques exemples probants. En Europe et aux États-Unis, la même tendance est manifeste et les chaires de recherche sur l'innovation sociale se multiplient. Je ne présente pas ici une liste de référence d'ouvrages s'inscrivant dans ce paradigme, car la liste serait interminable, mais il suffit d'inscrire « innovation sociale » dans un moteur de recherche pour constater la pléthore de références récentes disponibles.

Non seulement la quête d'innovation est incarnée dans le projet scientifique, mais elle est en outre intériorisée par ceux qui portent le projet du faire-science. Effectivement, le désir de briller dans sa singularité, de se distinguer s'observe aussi chez les scientifiques et de manière tout aussi paradoxale, car si le conformisme et de mise en science, il importe désormais de se conformer à la distinction individuelle au sein de cette sphère d'activité. Certes, les scientifiques sont, depuis tous les temps, à l'affut de découvertes, mais l'impératif de novation, la recherche de nouvelles théories qui se démarquent de la masse, la volonté de proposer une conceptualisation qui se distingue tout en réitérant le paradigme dominant, semblent une tendance toujours plus marquée. Le paradoxe est bien à l'œuvre à l'intérieur du monde « conventionnel » des sciences au sein duquel les scientifiques cherchent la reconnaissance de leurs pairs, suivant une certaine quête de prestige. Afin d'y parvenir, il convient de se conformer au modèle dominant, mais de briller dans sa singularité par une découverte qui porte le sceau de l'innovation, mais qui, de manière contradictoire, ne s'inscrit pas en rupture avec la norme, car tel que le souligne Judith Schlanger : « Il est peu de risque aussi grave, dans la pratique de la science, que celui de la marginalité, celui d'une recherche qui ne bénéficie pas de garde-fous professionnels, qui n'est pas auto-contrôlée par le regard des autres, mais dépend tout entière de la qualité singulière de celui ou celle qui la mène.⁵⁴⁶ » En réponse à cet impératif de conformisme ancré dans une tradition, de même qu'à une quête de prestige généralisée caractéristique de la société d'aujourd'hui, les contributions singulières abondent, le « savoir » s'accumule, bien que certaines théories se démarquent et semblent apporter une réelle contribution à une meilleure compréhension du monde. Mais au-delà de certaines avancées issues du « génie » contemporain et passé, et des grandes découvertes qui ont marqué et continuent de ponctuer l'histoire, l'innovation ne cesse de prendre la forme d'une imitation proposant une variante, introduisant de la sorte une légère altération dans la manière dont la réalité est saisie et participant ainsi à une lente progression du savoir par l'accumulation de variantes imitatives. Mais dans un monde qui fait continuellement la promotion de l'innovation, chacun y va d'un grand déploiement de sa variante, car ce qui importe ce n'est pas tant d'innover, mais *de se conformer à l'impératif d'être reconnu comme « innovant »*.

⁵⁴⁶ STENGERS, Isabelle et Judith SCHLANGER, 1989, *op. cit.*, p. 163.

Ainsi, non seulement le rôle de l'imitation apparaît intimement attaché à l'accès à la reconnaissance sociale, à l'apprentissage d'une langue, au façonnement des représentations mentales, au développement d'une structure de pensée, il se donne également à voir dans l'acquisition d'un esprit scientifique. En effet, ce dernier ne se forme généralement pas au contact de la nature, mais bien en relation avec les concepts, idées, théories et paradigmes dominants qui le précèdent et lui servent de *modèles*. Le « savoir absolu » n'est donc jamais à l'abri d'une orientation épistémologique, et il emprunte toujours un modèle, une langue, une approche méthodologique qui sont le produit de l'esprit du temps, ou plus précisément de l'esprit scientifique à l'œuvre dans un « ici et maintenant » compris dans son passé et son futur. C'est d'ailleurs à la lumière de cette chaîne réitérative qu'il importe désormais de reconnaître l'ancrage sociologique de l'imitation et d'admettre que ce qui a été conceptualisé comme agir mimétique à l'intérieur du discours de la psychologie et aujourd'hui des neurosciences ne s'y réduit aucunement. L'imitation témoigne d'un mode de transmission des mots, des concepts et des idées au-delà d'une contagion obscure ou neuronale : elle agit comme médiation par laquelle s'effectue la socialisation, soit l'entrée du sujet dans l'ordre symbolique, de manière à ce que la subjectivité individuelle et la société se réfléchissent mutuellement, et c'est selon ce rapport spéculaire qu'il convient de considérer l'appartenance du sujet à sa langue, à sa société et à un modèle disciplinaire qui forme sa Raison, car tel que l'a montré Hegel, d'un point de vue méthodologique et épistémologique, la Raison s'approprie son propre contenu par les catégories et distinctions conceptuelles qu'elle propose, et j'ajouterais, qu'elle réitère.

À l'instar de la philosophie hégélienne, qui agit comme méta-langage pour penser la pensée qui se pense, je serais tentée d'affirmer que l'imitation agit comme méta-concept pour penser un mode de reproduction des concepts par lequel une tradition conceptuelle est répétée, perpétuée et actualisée à travers un *modèle de réflexion*. À titre d'illustration, j'aurais pu présenter l'histoire de la manière dont le concept d'imitation a été réitéré en sciences humaines depuis les écrits de Platon et d'Aristote à travers les reprises conceptuelles de Rousseau, d'Adorno, de Benjamin, de Girard, pour ne nommer que ceux-ci, et ainsi montrer comment, en entrant dans le grand dialogue, chacune de ces contributions a apporté sa « variante imitative », et a, par la même occasion, consolidé une tradition de pensée qui situe l'imitation comme concept-clé au sein de la pensée occidentale, mais tel n'est visiblement pas l'avenue que j'ai

choisie de privilégier. Par l'intermédiaire de l'étude du rapport entre la pensée et le concept, l'analyse de l'imbrication de l'idéologie à même le langage et les modèles conceptuels, de même que par l'exposition d'une des incarnations scientifiques dominantes de l'esprit du temps, j'ai plutôt cherché à affirmer le fait que le choix des mots, la création de concepts et la formation des idées s'inscrivent toujours dans la suite d'une pensée qui les précède, et donc que l'innovation n'est jamais pure création : elle implique toujours une part d'imitation, une réitération symbolique de laquelle il paraît difficile, voire impossible de s'abstraire. Et en ce sens, suivant les mots de Hegel et de Bakhtine, c'est par cette reprise imitative que l'individu accède à son essence, au moyen de « ce non-sensible sensible », qu'est le langage et plus précisément le mot comme : « mode de relation sociale le plus pur et le plus sensible⁵⁴⁷ ». C'est d'ailleurs dans cette perspective que la notion de vérité, que Gadamer a élargie en la faisant reposer sur la notion de dialogue, me semble des plus pertinentes pour comprendre comment notre connaissance du monde se fonde et acquiert sa valeur de vérité en constante transformation. C'est de surcroît au sein de ce dialogue que la « copie » et le « modèle » se (con)fondent.

⁵⁴⁷ BAKHTINE, Mikhaïl, (V. N. Volochinov), 1977, *op. cit.*, p. 31.

CONCLUSION

Avant de conclure de manière plus formelle, j'aimerais revenir sur le concept et le phénomène des neurones miroirs dont j'ai discuté en ouverture de la présente analyse. J'ai en effet débuté cet examen de l'imitation par la présentation de cette « découverte » et du positivisme qui prévaut actuellement dans l'étude de la « nature humaine », et c'est entre autres en réaction à cette lecture de la conduite mimétique que je me suis positionnée en faveur d'une approche herméneutico-dialectique pour penser l'imitation humaine. Cette prise de position, qui s'inscrit inévitablement dans la querelle des méthodes remise à l'avant-plan par l'essor actuel que connaissent les sciences cognitives, a donné lieu à une démonstration de la manière dont l'ordre symbolique est engagé dans tous les stades du développement individuel, de même que dans toutes les formes d'expression humaine. Et c'est suivant ce fondement accordé à l'horizon significatif structurant que j'ai cherché à montrer que le façonnement de soi ne peut échapper à une perspective sociologique. À partir de ce point de vue, j'ai illustré comment l'imitation constitue une médiation au moyen de laquelle le commun s'inscrit au sein de la subjectivité individuelle et participe de sa définition même, tout en assurant son intelligibilité. En fait, la fonction médiatrice de l'imitation a mis en évidence la frontière poreuse entre le sujet et l'objet : le jeu de miroir par lequel l'individu se façonne à la fois comme être singulier et comme être générique. Autrement dit, la trajectoire par laquelle j'ai abordé le jeu de miroir dans la relation qui unit le « je » au « nous », le particulier à l'universel a mis en lumière comment le soi repose sur un modèle importé, calqué et imité d'une altérité instituée. Or, cette façon de concevoir l'apparaître et le devenir du sujet comme réalisation sociale ne fait pas l'unanimité et elle s'inscrit en rupture avec une conception du développement individuel selon des déterminations causales. En ce sens, l'approche que j'ai développée paraît difficilement

conciliable avec celle des sciences cognitives, telle qu'elle se décline notamment dans la théorie des neurones miroirs. Mais s'il ne fait aucun doute que certaines différences dans la manière d'appréhender le développement (intersubjectif) du sujet posent obstacle à un réel dialogue entre les deux perspectives, il importe toutefois de souligner le fait que la théorie des neurones miroirs procède d'un rapport d'objectivation qui me paraît hautement significatif et qui relève de l'usage d'un langage figuré inscrit dans une tradition logée au cœur des sciences de la culture. Effectivement, en conceptualisant des entités neuronales par le vocable « miroir », les tenants de cette théorie appellent un rapport à un tiers significatif qui révèle deux niveaux de sens, soit celui du miroir comme réalité matérielle qui renvoie à un objet réfléchissant au moyen duquel le sujet capte son image, mais aussi à un rapport significatif qui s'articule à l'aide d'un procédé métaphorique par lequel le rapport entre l'identité et l'altérité est théorisé au sein des sciences humaines. En fait, la métaphore du jeu de miroir rend compte de l'émergence du symbolique, c'est-à-dire de la possibilité de saisir l'autre en soi en levant le voile sur le rôle de médiation et donc de tiers qu'occupe l'image réfléchissante. Ainsi, le sens figuré du miroir dépasse largement sa réalité matérielle : il permet de saisir l'autre en soi dans une temporalité beaucoup plus vaste que celle du temps présent, tout en dévoilant la signification que prend l'altérité (plurielle) au sein de la subjectivité individuelle en fonction d'un processus complexe par lequel les individus se « miroitent » et se construisent mutuellement. Qui plus est, la métaphore du miroir met en évidence le fait que la pensée humaine ne peut être appréhendée sans la médiation du langage, en raison du fait qu'elle est accessible uniquement par le détour des formes significatives dans lesquelles elle se saisit symboliquement, c'est-à-dire dans le miroir qu'offrent les concepts comme objets réfléchis et réfléchissants, dont l'exemple tautologique est celui du *rapport spéculaire*. À ce sujet, je reprends ici à nouveau un passage où Legendre décrit la réflexion spéculaire significative qui fonde l'être-au-monde : « Reconnaître l'autre de soi, c'est déjà penser. Nous pensons sur fond de specularité et c'est à partir de là que nous pouvons comprendre l'emprise du sujet sur le monde. *Là où l'homme pense, il cherche son image*. Autrement dit, la problématique du miroir recouvre le fait pour l'homme d'advenir à la pensée.⁵⁴⁸ » Il faut bien sûr entendre ici l'image au sens figuré et non au sens littéral comme le fait l'imagerie cérébrale par laquelle l'activité

⁵⁴⁸ LEGENDRE, Pierre, 1994, *op. cit.*, p. 80. (Italiques dans l'original) Cette citation avait été rapportée à la note de bas de page n. 463.

du cerveau est observée. De fait, c'est en considérant la complexité de ce rapport que les entités neuronales conceptualisées en termes de « miroirs » doivent être envisagées, c'est-à-dire au-delà ou en-deçà de ce que donnent à voir les techniques d'IRM, et c'est aussi en ce sens que la désignation de ces entités physiologiques inscrite dans une métaphore renvoie à une tradition de pensée qui les précède et les dépasse. Ainsi, si j'ai montré au chapitre précédent le rôle de la métaphore dans la conceptualisation du monde biologique, il apparaît évident que cette figure de style agit également dans l'appréhension de l'imitation suivant une orientation idéologique qui fait fi du rapport d'objectivation engagé dans sa mise en forme conceptuelle. Et c'est en soulignant cette nature métaphorique que la problématique du miroir ne me paraît en aucune manière être réduite à une relation positive entre deux cerveaux, et qu'elle doit donc prendre en considération la « culture épistémologique » qui la détermine et la situe dans un horizon significatif institué à l'intérieur duquel prend forme la connaissance humaine. C'est en outre en tenant compte de l'horizon social et de la présupposition du langage dans le savoir que les neurones dits « miroirs » doivent être appréhendés en reconnaissant le fait qu'ils sont saisis au-delà ou en-deçà de leur immédiateté, c'est-à-dire par la médiation d'un langage figuré, lequel introduit une familiarité et crée, dans ce cas-ci, un pont avec une tradition propre aux sciences de la culture qui situe le concept d'imitation dans un rapport étroit avec celui de la specularité, conformément à la dialectique identité/altérité. Pour le dire suivant les mots de Legendre : « Avec le paradigme du Miroir, fait irruption la question de l'altérité sur fond d'identité : à travers la relation à son image le sujet se construit produisant l'autre à l'intérieur de soi qui ouvre l'accès à l'autre comme soi, son semblable à l'extérieur.⁵⁴⁹ » Toutefois, en considérant la dimension linguistique et narrative de l'explication cognitiviste, c'est le défaut de mots propres pour parler de ce rapport en termes de phénomène cérébral qui se révèle, et cela donne à voir l'impossibilité de sortir du langage figuré pour penser le réfléchissement mutuel à l'œuvre qui fonde l'être-chez-soi-depuis-l'être-autre. Car, en effet, la complexité de ce rapport montre l'effectivité du concept, soit le fait qu'il n'y a pas de négation du langage au profit du concept, puisque ce dernier est l'œuvre du langage et la reconnaissance de cet ordre de réalité permet d'éviter le malentendu qui consiste à confondre le naturel avec son concept. Dès lors, que le rapport spéculaire soit abordé à partir d'un point de vue naturaliste ou

⁵⁴⁹ LEGENDRE, Pierre, 2001, *op. cit.*, p. 20.

« culturaliste », la métaphore du miroir révèle le grand mystère du manque ontologique qui enjoint le sujet à chercher son reflet dans l'être-autre, dans l'ordre symbolique qui le précède. Et ce manque, ancré dans la vulnérabilité constitutive de la subjectivité individuelle, se traduit entre autres par le désir du désir de l'autre comme quête de reconnaissance. C'est d'ailleurs suivant cette perspective que le désir de reconnaissance agit comme tremplin à l'inscription de l'autre en soi, de manière à faire advenir une essence qui est en fait un procès *réitératif*. Enfin, qu'elle soit approchée par le biais des sciences de la nature ou celui des sciences de la culture, l'imitation est et demeure une façon de comprendre le jeu de miroir à l'œuvre dans le monde social par lequel l'esprit se forme et accède à une connaissance de lui-même. Et d'ici à ce que l'effectivité de ce mouvement soit envisagée autrement, c'est-à-dire au moyen d'un autre rapport d'analogie, la métaphore du miroir demeure le meilleur procédé de langage pour accéder à son sens...

Ceci étant dit, je propose maintenant de faire une synthèse de l'analyse développée ci-haut dans l'intention de réaffirmer comment l'imitation est une manière d'être avec autrui, de même que comment elle est engagée dans la définition du « je ».

De manière générale, l'imitation s'est présentée comme un concept au moyen duquel il est possible de saisir la relation qui unit le « je » au « nous ». Par sa fonction dans la mise en forme du rapport spéculaire qui articule le monde intérieur avec le monde extérieur, cette médiation a été approchée comme un tiers par lequel advient l'activité de formation de soi, de même que le modelage d'une seconde nature. En filigrane de cette approche, j'ai alors cherché à déconstruire le mythe de l'individu autonome, auto-fondé, sans pour autant endosser un pur déterminisme social, mais en postulant que l'individu et le social ne peuvent être pensés indépendamment l'un de l'autre, puisqu'ils sont engagés dans un rapport dialectique indissoluble.

Pour ce faire, la perspective tardienne a permis de fonder une approche sociologique du concept d'imitation et de remettre en question l'idée d'un soi autonome. Toutefois, la nécessité d'éviter de ramener les manifestations imitatives à des enchaînement causaux et à un ensemble de lois s'est imposée, et c'est pourquoi j'ai proposé de dialectiser l'approche du sociologue et de

l'ancrer dans une méthode interprétative qui prend en compte l'horizon significatif dans lequel l'imitation s'inscrit. L'affirmation de cette orientation méthodologique a alors permis de concevoir l'évolution humaine différemment, c'est-à-dire conformément au devenir progressif de la subjectivité individuelle à l'intérieur du mouvement hégélien de la suppression-conservante (*Aufhebung*). C'est d'ailleurs par l'intermédiaire de ce mouvement qu'il a été possible d'envisager la plasticité humaine autrement que selon un cheminement linéaire. Du coup, j'ai été en mesure d'argumenter l'impossibilité de réduire le domaine du sens à celui des faits positifs, en montrant l'antécédence de l'ordre symbolique en fonction du fait que le sujet est toujours habité par une altérité qui le précède : d'abord parce que le développement de la subjectivité individuelle s'effectue toujours par un détour chez-l'être-autre, mais aussi parce que la nature humaine n'est accessible que par le détour d'une culture changeante. Sous l'éclairage de cette approche, j'ai identifié le rôle du désir de reconnaissance sociale comme moment à l'origine de l'avènement de la conscience de soi et de l'entrée du sujet dans l'univers symbolique suivant le rapport étroit que ce désir entretient avec le procès imitatif.

J'ai alors repris le parcours des figures de reconnaissance théorisé par Hegel afin de l'envisager en fonction de l'espace-temps actuel au sein duquel l'intelligibilité du sujet prend corps, c'est-à-dire en fonction des enjeux de reconnaissance contemporains. J'ai exposé certains principes sociétaux qui mettent en forme le comme-un, en particulier ceux liés à la société démocratique de masse. Cet examen a mis en lumière la nature relationnelle de l'identité et l'impossibilité de figer une compréhension du sujet individuel, en raison du fait que la nature historique de l'être humain et les médiations qui structurent son apparaître laissent place à une nature changeante dont la forme évolutive prend certes appui sur une plasticité neuronale, mais avant tout sur un monde extérieur porteur d'idéaux en constante transformation. Ainsi, c'est suivant l'idéal de liberté individuelle, lequel se traduit par l'incarnation du syllogisme hégélien dans le cadre duquel le particulier se reconnaît et est reconnu dans l'universel que l'accès à la reconnaissance est apparu comme fondement de l'être-chez-soi-depuis-l'être-autre. Or, si le lieu depuis lequel la reconnaissance sociale est accessible se modèle suivant la transformation de l'ordre social et sociétal, à l'époque contemporaine le conformisme comme reflet de l'universalité au sein de la particularité se voit en partie déplacé dans un nouvel espace qui valorise l'affirmation de la différence individuelle. C'est dans ce contexte qu'à la reconnaissance juridique acquise

s'ajoute celle d'une quête de reconnaissance de prestige, et que le conformisme social se transforme en conformisme de la différence.

Suivant l'identification de cette quête de reconnaissance de la différence emblématique de l'esprit du temps, j'ai tenté de comprendre les rouages de cette dernière, le lieu de son déploiement et ses effets sur le développement de la personnalité contemporaine. L'éthos au sein duquel cette réalité prend corps est apparu comme étant intrinsèquement habité et traversé par les lois du marché. Dès lors, j'ai envisagé les pratiques individuelles mimétiques comme reflet de cet ordre dominant. Le modèle néolibéral et la société de consommation se sont ainsi présentés comme les modèles depuis lesquels la formation de soi (*Bildung*) se réalise et est incorporée dans une seconde nature. D'autre part, cette seconde nature s'est affirmée à travers la personnalité narcissique, c'est-à-dire en tant que mode d'être réfléchissant la quête de distinction individuelle valorisée, voire sollicitée par le modèle dominant. C'est sous l'éclairage de ces considérations que l'imitation, dont le moteur est le désir de reconnaissance sociale, s'est manifestée aussi comme une modalité de (re)connaissance : elle a donné à voir un horizon symbolique et ce faisant, elle a permis un retour réflexif sur ce dernier, c'est-à-dire qu'elle l'a donné à connaître.

J'ai ensuite poursuivi l'exploration de la manière dont l'esprit du temps est réfléchi au sein de la particularité en étudiant un phénomène contemporain qui s'inscrit dans la lignée du modèle néolibéral et de la société de consommation, mais qui prend la forme de l'esthétisation du monde. Sous l'éclairage hégélien, j'ai étudié la façon dont l'horizon significatif s'incarne dans l'art et comment les transformations sociétales ont affecté les significations que véhicule l'art, notamment sa généralisation à travers une alliance avec le marché. Suivant ce contexte, j'ai abordé la démocratisation des procédés d'artialisation, leur diffusion et leur impact sur la façon dont le sujet tente de s'œuvrer de manière singulière. En d'autres termes, j'ai cherché à montrer comment la figuration d'un idéal se manifeste dans des procédures d'artialisation de soi et certaines parures qui donnent à voir la réalisation du concept dans l'apparence. J'ai aussi illustré comment la fiction, de même que la construction médiatique, jouent un rôle central dans la figuration de soi en fonction d'un idéal de vie et d'une quête d'apparaître extraordinaire, laquelle se manifeste comme une variante imitative des modèles dominants.

Finalement, l'étude des diverses manifestations et incarnations de l'esprit du temps à travers un agir mimétique (de la différence) n'aurait été envisageable sans le principal véhicule de sens qu'est le langage. C'est pourquoi il m'est apparu nécessaire en fin de parcours de revenir à rebours sur ce qui constitue le fondement, c'est-à-dire sur la présupposition du langage dans toute saisie de la réalité, que celle-ci soit culturelle ou naturelle. Ainsi, j'ai analysé, à l'aide principalement de l'herméneutique et de la dialectique hégéliennes, le mouvement significatif attaché au concept au moyen duquel la réalité est connaissable. Mais cette médiation qu'est le concept et le rapport d'objectivation qu'il met en forme ne sont jamais neutres, car ils sont toujours historiquement situés et donc traversés par les idéologies qui orientent l'horizon significatif. C'est en ce sens que l'étude du concept à travers le mot qui lui donne corps a été accomplie par l'examen de la manière dont l'idéologie se présente à même le connaître et sa représentation. Par suite, j'ai montré comment le faire-science se situe toujours dans une « culture épistémologique » reproduite et réitérée dans des orientations paradigmatiques. Suivant cette perspective, l'idéologie n'a pas été réduite à une réalité aliénante, mais plutôt à un véhicule de l'esprit du temps enraciné dans les signes et les symboles, les mots et les concepts, au moyen desquels le monde (intérieur et extérieur) est saisissable.

Un dernier mot, mais non moins important, sur la pertinence sociologique de la pensée hégélienne : ses conclusions ont certes demandé à être actualisées, mais sa démarche a montré toute sa pertinence et son actualité pour réfléchir le vivre-ensemble. La constitution intersubjective de la subjectivité individuelle à travers le syllogisme fondamental qui articule son système, la conception de la liberté dans le cadre de la dépendance à l'égard de l'être-autre, le trajet à travers lequel l'esprit apparaît comme essence *a posteriori* constituent autant de manières proposées par Hegel pour envisager l'advenir et le devenir de l'être en fonction d'une réalisation sociale et d'une specularité qu'il paraît impossible de nier pour quiconque souhaite comprendre le passage de la culture à la nature (et *vice-versa*) en supposant la nature plastique de l'être.

Enfin, l'imitation, ai-je montré au fil des différents chapitres, est une manière d'être-chez-soi-depuis-l'être-autre, de réfléchir l'universel au sein de sa particularité : elle est une manière d'être symboliquement avec l'autre, mais en se saisissant comme être-autre, le sujet accède à

lui-même dans sa variance singulière. Et dans le contexte sociétal contemporain, il appert que l'expression de cette variance se trouve exacerbée, en raison du fait que l'affirmation de sa différence est socialement sollicitée. Ainsi, si l'imitation forme le sujet dans son appartenance au commun, elle est également une manière d'introduire de la variance et de participer à la transformation du monde. À travers des variantes imitatives, le sujet propose un agencement original des différents modèles, de sorte qu'un entrelacement entre l'imitation et l'innovation se donne sans cesse à voir. Par conséquent et suivant ce rôle fondamental qu'occupe l'agir mimétique, la question qui se pose en cette fin de parcours est : peut-on réduire l'homme à un *homo mimeticus* ? Certainement pas. Tout comme il ne peut être réduit à un être de pulsions, un être calculateur ou un être de raison : il est simplement le reflet de toutes ces conceptions à travers lesquelles il capte son image. Une image qui prend sens au sein d'un horizon significatif institué et réitéré. Et c'est d'ailleurs à l'aune de l'illustration des différentes sphères d'existence qui orientent le façonnement individuel et le vivre-ensemble qu'il me paraît intéressant d'aborder le développement cognitif, mais par le biais d'une sociologie de la cognition plutôt qu'en fonction d'un cognitivisme social.

BIBLIOGRAPHIE

- ABERGEL, Élisabeth, 2011, « La connaissance scientifique aux frontières du bio-art : le vivant à l'ère du post-naturel » dans « L'art post-humain. Corps, technoscience et société », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 50, pp. 97-120.
- ADORNO, Theodor W., 1989 (1975), *Théorie esthétique* (trad. de M. Jimenez et E. Kaufholz), Paris, Klincksieck.
- ADORNO, Theodor W., 2003 (1979), *Trois études sur Hegel*, Paris, Éditions Payot.
- ARISTOTE, 1996, *Poétique*, Paris, Gallimard.
- ASSOUN, Paul-Laurent, 2008, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin.
- AUDARD, Catherine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris, Éditions Gallimard.
- AUERBACH, Erich, 1968 (1946), *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard.
- BAKHTINE, Mikhaïl, (Volochnikov, V. N.), 1977, *Le marxisme et la philosophie du langage* (trad. de M. Yaguello), Paris, Éditions de Minuit.
- BAKHTINE, Mikhaïl, 1984 (1979), *Esthétique de la création verbale* (trad. de A. Aucouturier), Paris, Éditions Gallimard.
- BAILLY, Jean-Claude, 2005, *Le champ mimétique*, Paris, Éditions du Seuil.
- BAUDRILLARD, Jean, 1970, *La société de consommation*, Paris, Éditions Denoël.
- BEAUCHEMIN, Jacques, Gilles BOURQUE et Jules DUCHASTEL, 1995, « Du providentialisme au néolibéralisme : de Marsh à Axworthy. Un nouveau discours de légitimation de la régulation sociale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 24, pp. 15-47.
- BELHAJ KACEM, Mehdi, 2010, *Inesthétique et mimesis*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes.
- BELL, Daniel, 1979, *Les contradictions culturelles du capitalisme* (trad. de M. Matignon), Paris, PUF.
- BENJAMIN, Jessica, 1992, *Les liens d'amour* (trad. de M. Rivière), Paris, Éditions Métailié.
- BENJAMIN, Walter, 1986, « On the Mimetic Faculty » in *Reflections*, New York, Schocken Books.

- BENVENISTE, Émile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel, 2002, *Folies à plusieurs*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond/Le Seuil.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel, 1991, *Le lien affectif*, Paris, Aubier.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel, 1982, *Le sujet freudien*, Paris, Flammarion.
- BOURDIEU, Pierre, 1979, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1976, « Les modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2-3.
- BOURDIEU, Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.
- BOURGEOIS, Bernard, 1998, *Hegel*, Paris, Ellipses.
- BOURRIAUD, Nicolas, 2009 (1999), *Formes de vie*, Paris, Éditions Denoël.
- BRONCKART, Jean-Paul, 2002, « La conscience comme « analyseur » des épistémologies de Vygotski et Piaget » in *Avec Vygotski* (dir. d'Yves Clot), Paris, La Dispute, pp. 27-53.
- BUTLER, Judith, 2011 (1987), *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle* (trad. de P. Sabot), Paris, PUF.
- BUTLER, Judith, 1993, « Imitation and gender insubordination », *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New York, London, pp. 307-320.
- BUTLER, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power*, Stanford, Stanford University Press.
- BUTLER, Judith, 2006 (1990) *Trouble dans le genre* (trad. de C. Kraus), Paris, La Découverte.
- BUTLER, Judith, 2007 (2005), *Le récit de soi* (trad. de B. Ambroise et V. Aucouturier), Paris, PUF.
- BUTLER, Judith, 2014, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* (trad. de M. Rueff), Paris, Éditions Payot & Rivages.
- CAILLOIS, Roger, 1938, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard.
- CAILLOIS, Roger, 1963, *Le mimétisme animal*, Paris, Hachette.

- CAILLOIS, Roger, 1967, *Le jeu et les hommes*, Paris, Gallimard.
- CANDEA, Matei (dir.), 2010, *The Social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments*, New York, Routledge.
- CANGUILHEM, Georges, 2013 (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF.
- CASSIRER, Ernst, 1942, « The Influence of Language upon Development of Scientific Thought », *The Journal of Philosophy*, Vol. 39, no. 12, pp. 309-327.
- CASSIRER, Ernst, 1969, « Le langage et la construction du monde des objets » in *Essais sur le langage* (dir. J.-C. Pariente), Paris, Les Éditions de Minuit, pp. 39-68.
- CASSIRER, Ernst, 1972, *La philosophie des formes symboliques. Tome 3. La phénoménologie de la connaissance* (trad. de C. Fronty), Paris, Minuit.
- CASTORIADIS, Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- CEFAI, Daniel, 2001, « Le naturalisme dans la sociologie américaine au tournant du siècle. La genèse de la perspective de l'École de Chicago. », *Revue du MAUSS*, n°17, pp. 261-274.
- CHANGEUX, Jean-Pierre et Paul RICŒUR, 1998, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- CHANGEUX, Jean-Pierre, 1983, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard.
- CLAIN, Olivier, 1997, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, n°17, pp. 1-24.
- COOK, Gary A., 1993, *George Herbert Mead. The Making of a Pragmatist*, Urbana, University of Illinois Press.
- CÔTÉ, Jean-François, 2003, *Le triangle d'Hermès*, Bruxelles, La lettre volée.
- CÔTÉ, Jean-François 2011, « Des origines artistiques de l'extimité à une esthétique généralisée des démocraties de masse chez Andy Warhol », *Le Texte étranger* [en ligne], n° 8, <http://www.univ-paris8.fr/dela/etranger/pages/8/cote.html>.
- CÔTÉ, Jean-François, 2015, *George Herbert Mead's Concept of Society : A Critical Reconstruction*, Paradigm Publisher.
- DANTO, Arthur, 2015, *Ce qu'est l'art* (trad. de S. Weiss), Fécamp, Post-Éditions.
- DARDOT, Pierre et Christian LAVAL, 2010, *La nouvelle raison du monde*, Paris, Éditions la Découverte.

- DAWKINS, Richard, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.
- DESCOMBES, Vincent, 1995, *La denrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DESSUANT, Pierre, 1983, *Le narcissisme*, Paris, PUF.
- DEWEY, John, 1967, *Logique. La théorie de l'enquête* (trad. de G. Deledalle), Paris, PUF.
- DORTIER, Jean-François (dir.), 2004, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Éditions sciences humaines
- ECO, Umberto, « Innovation et répétition. Entre esthétique moderne et postmoderne », *Réseaux*, 1994, n° 68 CENT, pp. 9-26.
- EHRENBERG, Alain, 2000 (1998), *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- ELIAS, Norbert, 2010, *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* (trad. De N. Guilhot, M. Joly et V. Meunier), Paris, Éditions La Découverte.
- ELIAS, Norbert, 1991 (1987), *La société des individus* (trad. de J. Étoré), Paris, Fayard.
- ELIAS, Norbert, 2015 (1989), *Théorie des symboles*, Paris, Éditions du Seuil.
- FARIS, Ellsworth, 1926, « The Concept of Imitation », *American Journal of Sociology*, Vol. 32 (3), pp. 367-378.
- FERENCZI, Sandor, 1990 (1968), *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Payot.
- FERRY, Luc, 1990, *Homo Aestheticus*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.
- FOESSEL, Michael, 2007, « Penser le social : entre phénoménologie et herméneutique » in *Paul Ricoeur et les sciences humaines*, (dir. de C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia) Paris, La Découverte, pp. 37-56.
- FOESSEL, Michael, 2008, *La privation de l'intime*, Paris, Éditions du Seuil.
- FOX KELLER, Evelyn, 1999 (1995), *Le rôle des métaphores dans les progrès de la biologie* (trad. de G. Charpy et M. Saint-Upery), Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- FOX KELLER, Evelyn, 2004, *Expliquer la vie. Modèles, métaphores et machines en biologie du développement* (trad. de S. Schmitt), Paris, Éditions Gallimard.
- FREITAG, Michel, 2011 (1986), *Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber.

- FREUD, Anna, 1964, *Le moi et les mécanismes de défense* (trad. de A. Berman), Paris, PUF.
- FREUD, Sigmund, 2001 (1923), *Psychopathologie de la vie quotidienne* (trad. de S. Jankélévitch), Paris, Éditions Payot & Rivages.
- FREUD, Sigmund, 2004 (1929), *Le malaise dans la culture* (trad. de P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot), Paris, PUF.
- FREUD, Sigmund, 2010 (1921), *Psychologie des masses et analyse du moi* (trad. de J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy), Paris, PUF.
- FREUD, Sigmund, 2012 (1914), *Pour introduire le narcissisme*, Paris, Éditions Payot & Rivage.
- GADAMER, Hans-Georg, 1976, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies* (trad. de P. Christopher Smith), New Haven, Yale University Press.
- GADAMER, Hans-Georg, 1991, *L'art de comprendre. Ecrits I* (trad. de M. Simon), Paris, Éditions Aubier Montaigne.
- GADAMER, Hans-Georg, 1992, *L'actualité du beau* (trad. de E. Poulain), Aix-en-Provence, Éditions ALINEA.
- GADAMER, Hans-Georg, 1996, *La philosophie herméneutique* (trad. de J. Grondin), Paris, PUF.
- GADAMER, Hans-Georg, 1996 (1976), *Vérité et Méthode* (trad. de É. Sacre), Paris, Éditions du Seuil.
- GALBRAITH, John Kenneth, 1967, *Le nouvel État industriel* (trad. de J.-L. Crémieux-Brilhac et M. Le Nan), Paris, Éditions Gallimard.
- GARRELS, Scott R., 2011, « Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives », *Mimesis and Science*, Michigan, Michigan State University Press, pp.1-38.
- GEBAUER, Gunter et Christoph WULF, 2005, *Mimesis : culture-art-société* (trad. de N. Heyblom), Paris, Les Éditions du Cerf.
- GEBAUER, Gunter et Christoph WULF, 2004, *Jeux, rituels, gestes : les fondements mimétiques de l'action sociale*, Paris, Economica.
- GENS, Jean-Claude, 2008, *Éléments pour une herméneutique de la nature*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- GIRARD, René, 2008, *Anorexie et désir mimétique*, Paris, Éditions de l'Herne.

- GIRARD, René, 1983, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- GREEN, André, 2007 (1983), *Narcissisme de vie narcissisme de mort*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- GRONDIN, Jean, 1984, « L'avenir du concept en esthétique : l'actualité herméneutique de Hegel », *Laval théologique et philosophique*, 40, 3, pp. 335-338.
- GUÉGUEN, Haud et Guillaume Malocher, 2012, *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte.
- HABERMAS, Jurgen, 1988, *La pensée postmétaphysique* (trad. de R. Rochlitz), Paris, Armand Colin.
- HACKING, Ian, 2008 (1999), *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* (trad. de B. Jurdant), Paris, Éditions La Découverte.
- HARAWAY, Donna, 2009 (1991), *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (Trad. de O. Bonis), Paris, Actes Sud.
- HEATH, Joseph et Andrew POTTER, 2005, *Révolte Consummée*, Montréal, Éditions du Trécarré.
- HEGEL, G. W. F., 1953, *Esthétique* (Textes choisis par C. Khodoss), Paris, PUF.
- HEGEL, G. W. F., 1963, *Propédeutique philosophique*, Paris, Éditions Gonthier.
- HEGEL, G. W. F., 1964, *L'idée du beau*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne.
- HEGEL, G. W. F., 1970 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. de M. de Gandillac), Paris, Éditions Gallimard.
- HEGEL, G.W.F., 1979 (1812), *Encyclopédie des sciences philosophiques I – La science de la logique* (trad. de B. Bourgeois), Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- HEGEL, G.W. F., 1991 (1807), *Phénoménologie de l'esprit* (trad. de J.-P. Lefèvre), Paris, Aubier.
- HEGEL, G. W. F., 1997 (1835), *Esthétique*, Tome 1, Paris, Librairie Générale Française.
- HEGEL, G. W. F., 1998 (1820), *Principes de la philosophie du droit* (trad. de J-F. Kervégan), Paris, PUF.
- HEGEL, G.W. F., 2006 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit* (trad. de B. Bourgeois), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

- HEINICH, Nathalie, 2012, *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Éditions Gallimard.
- HONNETH, Axel, 2008, *Les pathologies de la liberté*, Paris, Éditions La Découverte.
- HONNETH, Axel, 2010 (1992), *La lutte pour la reconnaissance* (trad. de P. Rusch), Paris, Éditions du Cerf.
- HONNETH, Axel, 2014, « The normativity of ethical life », *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40 (8), pp. 817-826.
- HORKHEIMER, Marx, et Theodor W. ADORNO, 1974, *La dialectique de la raison*, Paris, Éditions Gallimard.
- HOTTOIS, Gilbert, 1996, *Entre symboles et technosciences*, Seyssel, Éditions Champ Vallon.
- JAUSS, Hans Robert, 1978, *Pour une esthétique de la réception* (trad. de C. Maillard), Paris, Gallimard.
- JAUSS, Hans Robert, 2007, *Petite apologie de l'expérience esthétique* (trad. de C. Maillard), Paris, Éditions Allia
- JIMENEZ, Marc, 1997, *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Paris, Éditions Gallimard.
- JOAS, Hans, 2007, *George Herbert Mead. Une réévaluation contemporaine de sa pensée*, Paris, Économica.
- KAHN, Paul, 1949, « Le symbole dans la psychologie sociale de G. H. Mead », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 6, pp. 134-149.
- KARSENTI, Bruno, « Returning to the Tarde-Durkheim debate », in Matei Candea (dir.), 2010, *The Social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments*, New York, Routledge, p. 44-61.
- KUHN, Thomas, 2008 (1983), *La structure des révolutions scientifiques* (trad. de L. Meyer), Paris, Éditions Flammarion.
- LACAN, Jacques, 1999 (1966), *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, 1975, « Typographie », in *Mimesis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, pp. 165-270.
- LAHIRE, Bernard et Claude Rosental (dir.), 2008, *La cognition au prisme des sciences sociales*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- LAHIRE, Bernard, 2013, *Dans les plis singuliers du social*, Paris, La Découverte.

- LASCH, Christopher, 2000 (1979), *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances* (trad. de M. Landa), Paris, Climats.
- LE BON, Gustave, 1963, *Psychologie des foules*, Paris, PUF.
- LEGENDRE, Pierre, 1994, *Dieu au miroir*, Paris, Fayard.
- LEGENDRE, Pierre, 2001, *De la société comme texte*, Paris, Fayard.
- LENAIN, Thierry et Danielle Lories (dir.), 2007, *Mimèsis. Approches actuelles*, Bruxelles, La lettre volée.
- LEYS, Ruth, 1994, « Mead's Voices: Imitation as Foundation; or, the Struggle against Mimesis », in Dorothy Ross (dir.), *Modernist Impulses in the Human Sciences 1870-1930*, Baltimore, The John Hopkins University Press, pp. 210-235.
- LIPOVETSKY, Gilles, 2006, *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard.
- LIPOVETSKY, Gilles et Jean SERROY, 2013, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard.
- LIVINGSTON, Paisley, 1992, *Models of Desire. René Girard and the Psychology of Mimesis*. London, The John Hopkins University Press.
- MALABOU, Catherine, 1996, *L'avenir de Hegel*, Paris, J. Vrin.
- MALABOU, Catherine, 2005, *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Éditions Léo Sheer.
- MALABOU, Catherine, 2009, *La chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*, Paris, Hermann Éditeurs.
- MALABOU, Catherine, 2011, *Que faire de notre cerveau ?*, Montrouge cedex, Bayard Éditions.
- MCDUGALL, Joyce, 1978, *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Paris, Éditions Gallimard.
- MEAD, George H., 1901, « A new criticism of Hegelianism: Is it valid? », *American Journal of Theology* 5, p. 87-96; article consulté sur le site Mead project, www.brocku.ca/MeadProject/inventory5.html.
- MEAD, Georg H., 1909, « Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology », *Psychological Bulletin*, 6, pp. 401-408, article consulté sur le site Mead project, www.brocku.ca/MeadProject/inventory5.html.

- MEAD, George H., 1932, *The philosophy of the Present*, Lasalle, Illinois, Open Court, ouvrage consulté sur le site Mead Project www.brocku.ca/MeadProject/inventory5.html.
- MEAD, George H., 1938, *Philosophy of the Act*, eds. Morris, C.W. et al., Chicago, University of Chicago Press.
- MEAD, George H., 2006 (1934), *L'esprit, le soi et la société* (trad. de D. Cefai et L. Quéré), Paris, PUF.
- MELTZOFF, Andrew et Keith MOORE, 1983, « Newborn infants imitate adult facial gestures », *Child Development*, 54, pp. 702-709.
- MELTZOFF, Andrew et Wolfgang PRINZ, 2002, *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MICHAUD, Yves, 2003, *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Éditions Stock.
- MILET, Jean, 1970, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie philosophie J. Vrin.
- MILGRAM, Stanley, 1974, *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy.
- MINSKY, Marvin, 1986, *The Society of Mind*, New York, Simon and Shuster.
- OGIEN, Albert, 2010, « Normativité sociale et normativité neuronale. La découverte des « neurones miroirs » et ses usages en sociologie », *Revue française de sociologie*, n° 4, vol. 51, pp. 667-691.
- OGIEN, Albert, 2011, « Les sciences cognitives ne sont pas des sciences humaines », *SociologieS* [En ligne], Débats, Le naturalisme social, <http://sociologies.revues.org/3635>.
- PIAGET, Jean, 1968, *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel/Suisse, Delachaux et Nestlé.
- PLATON, 2002, *La République*, Paris, GF Flammarion.
- POMMIER, Gérard, 2007, *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, Paris, Flammarion.
- POTOLSKY, Matthew, 2006, *Mimesis*, New York, Routledge.
- QUÉRÉ, Louis, 1999, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan.
- REDDING, Paul, 1996, *Hegel's Hermeneutics*, New York, Cornell University Press.

- RICOEUR, Paul, 1965, *De l'interprétation*, Paris, Éditions du Seuil.
- RICOEUR, Paul, 1974, « Science et idéologie », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 72, n° 14, pp. 328-356.
- RICOEUR, Paul, 1975, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil.
- RIZZOLATTI, Giacomo et Corrado Sinigaglia, 2008, *Les neurones miroirs* (trad. de M. Raiola), Paris, Odile Jacob.
- ROBITAILLE, Mathieu, 2003, « Esprit et langage chez Hegel : une relecture de la « certitude sensible » », *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n° 1, pp. 115-135.
- ROSANVALLON, Pierre, 1989, *Le libéralisme économique*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROUDINESCO, Elisabeth et Michel PLON, 2006, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard.
- SALANSKIS, Jean-Michel, 2003, *Herméneutique et cognition*, Paris, Presses Universitaires de Septentrion.
- SANDLER, Joseph (éd.), 1991, *Projection, identification, identification projective*, Paris, PUF.
- SAHLINS, Marshall, 1980 (1976), *Critique de la sociobiologie* (trad. de J.-F. Roberts), Paris, Éditions Gallimard.
- SAUVANET, Pierre, 2014, *Éléments d'esthétique*, Paris, Ellipses Édition Marketing.
- SCHIFFER, Daniel Salavator, 2010, *Le dandysme, dernier éclat d'héroïsme*, Paris, PUF.
- SCHILDER, Paul, 1968 (1950), *L'image du corps* (trad. de F. Gantheret et P. Truffert), Paris, Gallimard.
- SIEP, Ludwig, 2013 (1992), *La philosophie pratique de Hegel*, Paris, Éditions de l'éclat.
- SIMMEL, Georg, 1988 (1921), *La Tragédie de la culture* (trad. de S. Cornille et P. Ivernel), Paris, Éditions Rivage.
- SIMMEL, Georg, 2004 (1918), *Philosophie de la modernité* (trad. de J. L. Vieillard-Baron), Paris, Éditions Payot.
- SIMMEL, Georg, 2007, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Herne.
- SIMMEL, Georg, 2010 (1908), *Sociologie* (trad. de L. Deroche-Gurcel et S. Muller), Paris, PUF.
- SPERBER, Dan, 1996, *La contagion des idées*, Paris, Éditions Odile Jacob.

- STENGERS, Isabelle et Judith SCHLANGER, 1989, *Les concepts scientifiques. Invention et pouvoir*, Paris, Éditions La Découverte.
- TAMINAUX, Jacques, 1992, « Introduction » dans HEGEL, *Système de la vie éthique*, Paris, Éditions Payot.
- TARDE, Gabriel, 1895, *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, Éditeur G. Masson.
- TARDE, Gabriel, 1897, *L'Opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*, Paris, Alcan.
- TARDE, Gabriel, 1902, *Psychologie économique*, Paris, Félix Arcand.
- TARDE, Gabriel, 1907 (1890), *Les lois de l'imitation*, Paris, Félix Alcan Éditeur.
- TARDE, Gabriel, 1910, *L'opinion et la foule*, Paris, Alcan.
- TARDE, Gabriel, 1999 (1893), *Monadologie et sociologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- TARDE, Gabriel, 1999 (1895), *La logique sociale*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- TARDE, Gabriel, 2008 (1907), *La morale sexuelle*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- TAUSSIG, Micheal, 1993, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, Routledge.
- TAYLOR, Charles, 1998, *Hegel et la société moderne* (trad. de P. R. Desrosiers), Québec, Les Presses de l'université Laval et Paris, Éditions du cerf.
- THÉVENOT, Laurent, 2007, « Reconnaissances avec Paul Ricoeur et Axel Honneth », in *Paul Ricoeur et les sciences humaines*, (dir. de C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia) Paris, La Découverte, pp. 127-143.
- TINLAND, Olivier, 2013, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions.
- TISSERON, Serge, 2002, *L'intimité surexposée*, Paris, Flammarion.
- TOEWS, David, 2003, « The New Tarde: Sociology after the End of the Social », *Theory, Culture & Society*, Vol. 20 (5), pp. 81-98.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, 2010, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion.
- TORRES, Jean-Christophe, 2011, *Du narcissisme. Individualisme et amour de soi à l'ère postmoderne*, Paris, L'Harmattan.

- VYGOTSKI, Lev, S., 1985, *Pensée et langage* (trad. de F. Sève), Paris, Messidor/Éditions sociales.
- VYGOTSKI, Lev. S., 2014, *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* (trad. de F. Sève), Paris, La Dispute.
- WINNICOTT, Donald W., 1975 (1971), *Jeu et réalité* (trad. de C. Monod et J.-B. Pontalis), Paris, Éditions Gallimard.
- WULF, Christoph, 2007, *Une anthropologie historique et culturelle : rituels, mimésis sociale et performativité*, Condé-à-Noireau, Téraèdre.
- WULF, Christoph, 2004, « Anthropologie historique, nouvelles perspectives sur les fondements et les conditions de l'éducation », *L'orientation scolaire et professionnelle*, numéro 33/4, pp. 571-586.